Université Sétif2

وزارة التّعليـــــم العــــــالي والبـــــــحث العـــــلمي

جـــــامعة فـــرحات عبـــــاس–ســـــطيف–(الجزائر)

مذكرة

مقدمة بكلية الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

لنيل شهادة الماجستير

من طرف:

الطالبة: بشرى بوشلاغم

الموضــــوع:

ملامح نظرية النّص عند الجاحظ من خلال "البيان والتّبيين"

بتاريخ.............................أمام اللّجنة المتكونة من:

الدكتور: إبراهيم صدقة	جامعة فرحات عباس–سطيف–	رئــــــيسا
الدكتور: محمـــد زلاقي	المـــركز الجامـــعي–ميـــــلة–	مشرفا ومقررا
الدكتور: موسى شروانة	جامعة محمد منتوري–قسنطينة–	عضـــــــوا
الدكتور: حسان راشدي	جامعة فرحات عباس–سطيف–	عضـــــــوا

السنة الجامعية:2010–2011

قال ابن خلدون عند حديثه عن علم الأدب:

" وسمعنا من شيوخنا في مجالس التّعليم، أنّ أصول هذا الفنّ وأركانه أربعة كتب هي:

أدب الكاتب لابن قتيبة، كتاب الكامل للمبرّد، كتاب البيان والتّبيين للجاحظ، وكتاب الأمالي لأبي علي القالي، وما سوى هذه الأربعة، فتبع لها وفروع عنها".

مقدّمـــــــة:

يحتاج الإنسان إلى الإفصاح عمّا يجول بخاطره، وإطلاع النّاس على ما بنفسه، لأنّه اجتماعي بطبعه، يعيش وسط جماعة لا فكاك له من التّأثير فيها والتّأثّر بها. وهذا يفرض عليه السّعي إلى سبل تحقيق التّواصل أيّا كان شكله، سواء أكان بسيطا (التّواصل اليومي)، أم في مستوياته الكتابية والأدبية.

ولمّا كان لكلّ مقام ظروفه وحيثيّاته، وجب اعتماد طريقة تعبير خاصّة به، مناسبة له. فهناك مقام تكفي فيه الإشارة، وآخر لا يفصح عنه إلاّ الكلام، وثالث يعجز فيه الكلام الشّفوي، فتكون الكتابة متنفّسًا لصاحبها. ولمّا كان الأمر كذلك، كان لزامًا على المتكلّم أن يعطي لكلّ مقام حقّه من العناية لإدراك غايته.

لكنّ السّؤال الذي يُطرح: هل يحسن كلّ واحد منّا التّعبير عن المعاني المختلجة في صدره، فيتمكّن من قلب سامعه أو قارئه؟ لأنّ حدوث التّواصل – وهو الغاية التي يسعى إليها المتكلّم- مشروط بهذا الأمر. وكيف السّبيل إلى ذلك، ليتحقّق الهدف؟.

من الوسائل الكثيرة التي تُسخَّر للتّعبير، وكثيرا ما تُتّخذ قناعا لاستحسان أو استهجان شيء ما، حالة ما، أو واقع ما، نجد الأدب بصفة عامّة، وما ينضوي تحته من مفاهيم خاصّة، ومثال ذلك "النّص" الذي أضحى واحدًا من مظاهر الحياة اليومية (الصّحف- المجلاّت- الكتب واللاّفتات...)كونه منتوجا ثقافيا، يستمدّ شرعيّته من الأدب داخل نظام ثقافي حضاري معيّن.

وقد أصبحت الحاجة ملحّة إلى علم يكون النّص موضوعه، وبالتالي الحاجة إلى نظرية، فظهر في خضمّ التّطوّرات الحاصلة في مجال النّقد، علم يهتمّ بالنّص وحدوده، ومستوياته التّحليلية وشروط إنتاجه.

ليس هذا فحسب، بل أصبح الاهتمام منصبّا أيضا، على كثير من المظاهر الخطابية في مستوى الدّلالة والتّداول، هذا العلم هو"علم النّص"، الذي يحاول استجلاء شروط النّصية القائمة بالدّرجة الأولى على التّماسك والانسجام، للوصول إلى نظرة شاملة للنّص.

من أجل هذا، سيحاول البحث تسخير كامل جهده، لاكتشاف هذه الظّاهرة (النّص)، ولكن ليس في طبعتها الحديثة والمعاصرة، بل في مدوّنة قديمة، تعود إلى القرن الثّالث الهجري، ألا وهي كتاب "البيان والتّبيين" لصاحبه "أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ"، فيكون عنوان البحث "ملامح نظرية النّص عند الجاحظ من خلال البيان والتّبيين".

أمّا ما سيكون من حديث بشأن النّص، في طبعته الغربية الحديثة، فما هو إلاّ ضرورة يستدعيها ويفرضها أصل العلم ومنبته الغربي، ولا يمكن بحال من الأحوال التّنكّر لهذا، أو تغييب الجهود المبذولة في ذلك، غير أنّ التّركيز الذي يتوخّاه البحث، سيكون على الشّق العربي (الجاحظ خصوصا).

فكيف نظر "الجاحظ" إلى النّص ؟ وهل أفرزت آراؤه أو بالأحرى فكره حقيقة ما يتسنّى لنا تسميّته "نظرية النّص" ؟ وإذا كان كذلك، ما هي منطلقاته ؟ هل عرّف النّص ؟ ما هي عناصر التّماسك التي اقترحها ؟ ماهي شروط وكيفيات إنتاج النّص ؟ هل عالج خصائص النّص ؟ وكيف تعامل مع المصطلحات التي يمكن أن تضطرب مع النّص ؟كيف نظر إلى البلاغة والكلام وعناصر الفعل اللّغوي ؟.

هذه الأسئلة، ستكون موضوع البحث، انطلاقا من المدوّنة ذاتها، في محاولة لتقصّي ما جاء به "الجاحظ" من آراء بهذا الشّأن، ليتيسّر الوصول إلى مدى تقيّده بما وضعه من ضوابط، وهل استطاع فعلا أن يحيط بالنّص وحيثيّاته؟.

وليس الغرض هنا، ادّعاء السّبق للعرب، وإنكار ريّادة الغرب، بل الأمر لا يعدو أن يكون محاولة لقراءة أفكار "الجاحظ" بهذا الخصوص، وتجلية ما صرّح به أو لّمح إليه، للإمساك بخيوط قد تقودنا إلى استكناه حقيقة أفكاره في اللّغة والأدب (النّص خصوصا)، في ظلّ فكره وطريقة تأليفه.

ولمّا كان لكلّ بحث أو دراسة أهمية – مهما كان حجمها- ذلك أنّها إن لم تطوّر قديما أو تضف جديدًا، فهي حتما تزيد من تذليل وتوضيح المعلومات في السّياق الذي وردت فيه.

انطلاقا من هذا، فإنّ لـــهذا البحث أهميته، خاصّة وأنّه يتعلّق بنصوص أضحى النّزاع فيها واحدا من مميّزات العصر في المجتمع العربي، هذه النّصوص التي تُكوِّن التّراث وتبنيه، أين انقسم العرب المحدثون إلى مؤيّدين ومعارضين له، عن وعي وعن غير وعي، ودونما تحليل وتمحيص في أغلب الأحيان.

كما تكمن أهميّة هـــذا البحث في قراءة التّراث، سعيا إلى إيجاد شرعية لرؤى ونظريات عربية أصيلة، نابعة من مقولات الواقع العربي، وخلفياتها من الحضارة العربية.

من البديهي أنّ البحث لا ينطلق من فراغ، وهذا البحث لا يدّعي فضل السّبق، فهو كبحوث كثيرة، استند إلى مراجع ودراسات سابقة، منها ما تعلّق بـــ"الجاحظ" وكتبه، ومنها ما كان في اللّسانيات والنّقد والأدب.

ومن أهمّ الدّراسات التي أُنجزت في آراء "الجاحظ"، سواء في البلاغة أم اللّغة أم الأدب، ما قام به"حمّادي صمّود" في مشروع قراءة " التّفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوّره إلى القرن السّادس".

وأيضا الدّراسة التي قام بها "محمّد الصغير بنّاني" في كتابه " النّظريات اللّسانية والبلاغية والأدبية عند الجاحظ من خلال البيان والتّبيين".

هذان المؤلّفان، خلصا إلى أنّ في آراء "الجاحظ" ومصنّفاته، ومن بينها "البيان والتّبيين"، ما يجعل منها أساساً لنظريات لسانية وبلاغية، انطلاقا من نظريّته في الكلام.

غير أنّ الدِّراستين، لم تخصّصا أو تحدّدا "النّص" بوصفه موضوع علم قائم بذاته، إلاّ ما جاء عند "محمّد الصغير بناني" في الفصل السّابع من كتابه المذكور سلفًا، والذي خُصّص لنظرية الأدب، أين تطرّق إلى بحث المصطلحات كثيرة الدّوران في كتابات "الجاحظ"، وفي الأدب والبلاغة بصفة عامّة، مثل: البلاغة، الفصاحة، البيان واللّغة...

وقد أسفر البحثان عن رصد لبعض عناصر أو معايير النّصية، كما تجلّت عند"الجاحظ"، بحسب رأي الباحثيْن، نحو: المتكلّم والكلام، وما يُشترط في كلّ منهما لتحقيق وظيفة التّواصل.

هذا إلى جانب مراجع أخرى، نذكر منها: "نظرية النّص من بنية المعنى إلى سيميائية الدّال " لـــ"حسين خمري"، و"لسانيات النّص، مدخل إلى انسجام الخطاب "لـــ"محمّد الخطّابي".

لقد كانت الرّغبة في البحث والتّقصي، واستكشاف خبايا وأغوار النّص خاصّة، ومحاولة مواصلة الجهود المبذولة لاستكناه أدب "الجاحظ"، دوافع جوهرية لاختيار الموضوع، والبحث فيه، وتحمّل المشقّة بشأنه، ناهيك عن الحب الشّخصي لأفكار "الجاحظ" وأسلوبه، والإيمان العميق بما قيل في أهمية الموضوع، عسى أن يكون هذا البحث لبنة لمدّ جسر مع الماضي، وربطه بالحاضر، لبناء المستقبل.

ولقد اقتضت طبيعة الموضوع، الاستعانة بالمنهج الحواري، واعتماد خطّة مشكّلة من مدخل، وثلاثة فصول وخاتمة.

أمّا المدخل المعنون بـــ"البيئة الثّقافية في عصر الجاحظ"، فقد تناول الثّقافة السّائدة في بيئته.

وخُصّص الفصل الأوّل، الذي عنوانه "نظرية النّص، بين الغرب والعرب " للبحث في المقترحات والإسهامات، وتناول عددا من العناصر تبحث في ماهية النّص؛ مكوّناته، خصائصه، وظائفه وشروط إنتاجه. كما تطرّق لمفهومي الاتّساق والانسجام وأدواتهما.

بينما عالج الفصل الثّاني: "الأدب من المنظور الجاحظي" مفاهيم الكلام، البلاغة والأدب من حيث وظيفته وموضوعه، والدّلالات الخمس التي قال بها "الجاحظ".

وخُصّص الفصل الثّالث والأخير، الموسوم بـــ:"النّص من المنظور الجاحظي"، لاستعراض النّقاط صميم الموضوع، كالتحام الأجزاء، وخصائص الخطاب، المتكلّم، المستمع والمقام.

لينتهي البحث عند خاتمة تجمل الاستخلاصات والنّتائج.

وهذه الدّراسة كغيرها من الدّراسات والأبحاث، تجشّمت متاعب وصعوبات عدّة، أذكر منها:

- قلّة المصادر والمراجع، التي عادة ما تكون أهمّ صعوبة. بالإضافة إلى صعوبة أسلوب "الجاحظ".

وإذ أذكر المصادر والمراجع هنا، فلا أقصد انعدامها لكن شحّ الدّراسات في موضوع النّص كعلم. فلا يخفى على المطّلع ذلك الكمّ الهائل من الأبحاث التي سخّرت لدراسة الجاحظ وأدبه، وتناولته من زوايا كثيرة. لكن من زاوية موضوع هذا البحث كانت قليلة، لاسيما وأنّ "علم النّص" حديث لدى المتلقّي العربي.

أيضا من بين ما شكّل صعوبة حقيقية، سعة اطّلاع "الجاحظ"، وأسلوبه المتميّز بالاستطراد، والإطناب والتّكرار في أحيان كثيرة، فلا تجده يتحدّث عن موضوع، إلاّ وقد قطعه لينتقل إلى موضوع آخر، ليعود إلى ما بدأه بعد ذلك. وهذا إن كان ايجابيا من ناحية، حيث يجعل القارئ متعلّقا بالكلام والكتاب، فإنّه من ناحية أخرى، يرهق الباحث بقطع أفكاره.

غير أنّني آمل ألاّ تكون هذه الصّعوبات، قد أعاقت طموح البحث في تحقيق غايته المرجوّة، في أن يكون مساهمة لإضاءة زاوية أخرى من زوايا أدب "الجاحظ".

في الأخير، لا يسعني إلاّ أن أتقدّم بالشّكر الجزيل لكلّ من أسهم في إرساء دعائم هذا البحث، سواء أكان إسهاما مادّيا أم معنويّا. وأخصّ بالشّكر الأستاذ المشرف الذي حمل على عاتقه مشقّة إخراج هذا العمل في أحسن صورة، مصحّحًا، وموجّهًا وناصحًا.

كما أشكر كلّ الأساتذة والزّملاء الذين جادوا بكلّ ما لديهم، لتستوي هذه المحاولة بحثا، وهذا ليس تزكية للجهد، وإنّما عرفانا بالجميل، لأنّ البحث مهما ارتقى، يبقى محاولة بسيطة وسط محاولات كثيرة، أو خطوة أولى نحو سلّم العلم العالي، الذي نسأل الله أن يزيدنا منه.

مدخـــــــل :

البيـــئة الثّقافـــية في عـــصر الجاحـــظ

البيئــة الثّقافــية في عــصر الجاحــظ:

شكّل ظهور القرآن الكريم في البيئة العربية، تحدّيًا كبيرًا لبلاغة العرب، التي كانت مبعث تفاخرهم. حيث نسجوا الشّعر على سجيّتهم، ونظموا القصائد الطّوال المنتقاة من خير اللّفظ، ودقيق المعنى، فكان الشّعر ديوانهم.

غير أنّ هذا لم ينفعهم في الصّمود أمام القرآن الكريم، أو النّص القرآني الذي نزل بلغتهم، لكنّه تميّز عنها، فوقف العرب عاجزين أمامه، ممّا دفع بهم إلى دراسته لاستكناه علّة الإعجاز فيه.

ولئن كان هذا سببًا من أسباب قيام الدّراسات اللّغوية العربية، فإنّ غيره من الدّوافع كان كثيرًا. فبتوسّع الرّقعة الجغرافية للدّولة الإسلامية، وفتح العديد من الأمصار، امتزجت الثّقافات الأعجمية بالثّقافة العربية، فشاع اللّحن في اللّغة.

أحسّ المشتغلون بالنّص القرآني بهذا الخطر، وخشوا تسرّبه إلى القرآن الكريم، فهرعوا إلى الدّفاع عنه، وحملوا على عاتقهم– باختلاف مشاربهم ومذاهبهم، من: نحويّين ولغويّين وأصوليّين– مهمّة تحصينه. وقد تمخّض عن هذا الاهتمام، وهذه الدّراسات عدّة علوم، فظهر: علم النّحو، البلاغة، التّفسير والحديث...

ولمّا كانت لغة القرآن لغة العرب – حيث رجعوا في كثير من الأحيان، في تفسير ما استغلق عليهم من الألفاظ إلى دواوينهم أو أقوال الأعراب– درجوا في دراستها، وسلكوا منهج دراسة اللّغة، فقد درسوا الحروف والأصوات والألفاظ والعبارات، كما ربطوا النّص– غالبا–بالسّياق، والظّروف المحايثة له، والقرائن المساعدة على فهمه، للإحاطة بكلّ جوانبه؛ لغويا وسياقيا، لتفسير الخطاب.

انبرت–إذن– طوائف الدّارسين لصدّ الخطر الزّاحف، الذي يهدّد القرآن أو الكتاب، وأسهم كلّ دارس بجانب من الدّراسة، لإضاءة النّص القرآني.

ولا يتّسع المقام ولا البحث للحديث عن هذه الطّوائف، فهو متشعّب طويل، يستهلك كثيرا من الجهد والوقت، لأنّ النّص القرآني بما هو كلام الله المنزّل والمنزّه، شبيه باللّغة العربية، متميّز عنها في آنٍ، فكان من الواجب استقصاء البحث فيه، انطلاقا من مصدره أو منتجه (الله عزّ وجلّ)، ومتلقّيه الأوّل

(الرّسول صلّى الله عليه وسلّم)، ومتلقّيه في درجة ثانية (النّاس أو العالمين)، والنّص في ذاته –بطبيعة الحال– كونه الرّسالة التي يودّ الدّارسون فكّ شفراتها، للوقوف على سبب إعجازها.

كان من بين الإسهامات التي قُدّمت في هذا المجال، مباحث الأصوليّين ودراساتهم، هؤلاء الذين يرى "حسين خمري" أنّ مفهوم النّص كما تداولوه، يقترب في تعريفه وإجراءاته من المفهوم المعاصر.[1]

ينقسم علم الأصول إلى: أصول الدّين، وتهتمّ بعلم التّوحيد أو علم الكلام. وأصول الحديث، وتختصّ بمصطلح الحديث. وأصول الفقه، التي يُعنى فيها الأصوليّون بالبحث في الأدلّة الشّرعية، لاستنباط الأحكام والتّكاليف.[2]

أمّا عن تعريفهم للنّص، فقد اختلفوا في ذلك، وذهبوا فيه مذاهب شتّى. منهم من قسّم الواضح الدّلالة إلى ظاهر ونصٍ ومفسَّر ومحكم[(3)]. وقسّمه فريق آخر إلى ظاهر ونص[(4)]؛ فما كان قاطعا في دلالته لا يقبل التّأويل، فهو "النّص"، واختلفوا في آرائهم. بيد أنّ الشّائع عند عامّتهم، هو التّفريق بينهما من حيث قطعية الدّلالة على المعنى؛ فالقاطع الدّلالة هو النّص، والمحتمل لغير المعنى الظّاهر احتمالاً مرجّحًا هو الظّاهر.[5]

فالنّص– بموجب هذه الرّؤية– هو ما لا يحتمل التّأويل، وكان معناه في حروفه. فكأنّ تلك الألفاظ لم توضع إلاّ لذلك المعنى.

الملاحظ أنّ هذا التّعريف، مستمدّ من التّعريف اللّغوي الذي يعني الظّهور– وسيأتي تفصيله في الفصل الأوّل– فالنّص ما كان ظاهرًا مكشوفًا، لايستخرج منه إلاّ معنى حروفه، أو بالأحرى لا تحمل ألفاظه إلاّ معنى واحدًا.

---

[1]– ينظر: حسين خمري: نظرية النّص، من بنية المعنى إلى سيميائية الدّال، ط1، الدّار العربية للعلوم ناشرون، بيروت– لبنان، منشورات الاختلاف، الجزائر، 1428هـ – 2007م، ص 45.

[2]– ينظر: طاهر سليمان حمّودة: دراسة المعنى عند الأصوليّين، دط، الدّار الجامعية للطّباعة والنّشر والتّوزيع، الإسكندرية– مصر، د ت، ص3.

[3]– الحنفية.

[4]– الشافعي.

[5]– ينظر: طاهر سليمان حمّودة: المرجع السابق ، ص ص 129،130.

ما يلفت انتباه الباحث في دراسته لتراث الأصوليّين، عنايتهم الفائقة بالسّياق الحالي أو المقام. « إنّ القرائن قد تجعل المتكلّم العادي أو من فوقه يسكت عن أشياء أو يحذف عناصر من الكلام، مكتفيا بدلالة القرائن، وهي بالتّالي تمكّن السّامع من فهم المسكوت عنه، أو المحذوف بداهة، أو بشيء من التّدبّر»(1).

تؤدّي القرائن أو الظّروف الخارجة عن الكلام المحيطة به، دورًا بارزًا في تحقيق الفهم لدى المستمع؛ فهي تساعده على تأويل الكلام، وتختزل له معنى القائل أو ما يقصد قوله. وهذا الأخير- القائل- بدوره يستند إليها في إيجاز كلامه، وتغنيه عن كثير اللّفظ، وقد يلجأ إلى استعمال إماءة أو إشارة بدل أن يتكلّم.

وقد كان اهتمامهم هذا في درجة ثانية بعد السّياق اللّغوي، فلا ننكر أنّهم لم يغفلوا معنى الألفاظ، وإنّما ربطوا ذلك بالمقام، لمعرفتهم أنّ المعاني متغيّرة؛ غير ثابتة، لايضبطها أو يحدّدها إلاّ المقام؛ الذي يضبط الكلام وحيثيّاته، ويفرض معنى واحدًا؛ ويغيّب باقي المعاني.

يتّضح هذا من بحثهم في العام والخاص، وأسباب النّزول والمحكم والمفسّر. فمثلا في حديثهم عن العام والخاص، يرون أنّ اللّفظ العام، لا يراد به الدّلالة على العموم. فلفظ الدّابة، يطلق على دوّاب الحمل خاصّة، وهو في الأصل، لكلّ ما يدبّ في الأرض[2].

وعنايتهم بالسّياق الخارجي، واتفاقهم على أهميّته في تحديد المعنى، تشبه إلى حدّ كبير نظرية "فيرث" (Firth)، إذ « إنّ المعنى عند (فيرث)، كلّ مركّب من مجموعة من الوظائف اللّغوية، بالإضافة إلى "سياق الحال" غير اللّغوي، ويشمل الجانب اللّغوي، الوظيفة الصوتية، ثمّ الصّرفية (المورفولوجية)، والنّحوية (التّركيبية) والمعجمية، ويشمل سياق الحال عناصر كثيرة، تتّصل بالمتكلّم، والمخاطب والظّروف الملابسة والبيئيّة»[3].

فهذه النّظرية، تُخرج النّص من سجن سياقه اللّغوي، الذي قبع فيه لفترة غير يسيرة-لاسيما خلال فترة شيوع البنيوية، التي ألغت كلّ شيء خارج النّص- لتضيئه وتكشفه بالرّجوع إليه أوّلا، ثمّ ربطه بما هو خارج عنه، لكن له دوره الذي لا يخفى في الوصول إلى المعنى.

---

1 – طاهر سليمان حمودة: دراسة المعنى عند الأصوليين، ص149.

2 – ينظر:المرجع نفسه، ص 38.

3 – المرجع نفسه، ص 214.

فالتّدرّج في دراسة النّص، بدءا بالصّوت، فالصّرف، ثمّ النّحو، وصولا إلى المعجم، ما هو إلاّ خطوات للبحث عن المعنى، أو الغرض من الكلام، أو مقصد المتكلّم. ومنه، فإنّ السّياق اللّغوي يتظافر مع السّياق المقامي لإنتاج المعنى، أو بالأحرى العمل على تسهيل حصوله لدى المتلقّي.

إنّ ما قام به الأصوليّون، لا يشبه فقط النّظرية السّياقية لدى "فيرث"(Firth)، فهو يتّفق من جهة أخرى، مع ما رآه "فان ديك" (Van Dijk)، من وجوب ربط النّص بالسّياق، حتىّ سمّى كتابه "النّص والسّياق".

لكنّ دراسة الأصوليّين للمعنى والنّص القرآني، ثار بشأنها جدل كبير، واتّهموا باستنادهم إلى العقل والحجاج، ممّا جعل دراساتهم تتمخّض عن معنى عقليٍّ بعيد عن واقع اللّغة.

والنّزعة العقلية لا يمكن إنكارها في الدّرس الأصولي بعامّة، فقد غذّتها ثقافة كلامية واسعة عند كثير منهم. غير أنّ هذه الثّقافات، لم تكن هي السّائدة، بل كانت سببا في أن تنبّه حذّاق الأصوليّين، إلى فساد دراسة اللّغة أو المعنى بصفة عقلية بعيدة عن الواقع اللّغوي[1].

كانت الثّقافة الكلامية –إذن– هي المنفذ الذي تمّ توجيه الاتّهام إلى الأصوليّين من خلاله. والكلام بما هو علم اشتهر، وذاع صيته في الآفاق، خاصّة في تلك المرحلة، سيكون بوّابة البحث، للوقوف على البيئة الثّقافية–بما هي مؤثّر قوي على ثقافة النّاقد، وصانع فكره– التي تشكّل فيها فكر "الجاحظ" المتكلّم المعتزلي، لذا، سنتطرّق إلى علم الكلام، ولو بالنّزر القليل، فهو مبحث تُفرد له الأبحاث، وسنخصّص من اتّجاهاته "المعتزلة" كون "الجاحظ" معتزليا.

وجد علم الكلام ظروف المجتمع الإسلامي مواتية لنشأته وترعرعه، حيث يذكر الدّارسون أسبابًا داخلية، وأخرى خارجيّة مساعدة، مكّنته من الظّهور.

فطبيعة العقل البشري، الذي يسكنه حبّ المعرفة، وكثرة الأسئلة، لاسيما الميتافيزيقية منها، يفرضان عليه التأمّل في الكون، ووجود الثّقافات الأجنبية، والتّيارات المتباينة في المجتمع الإسلامي، كالثّقافة اليونانية، التي ناقشت مواضيع، عالجها الإسلام بطريقة متباينة، خاصّة فيما يتعلّق بالثّالوث: (الله– العالم– الإنسان)، واتّسامها ببعض الخطورة في الآراء، أوجب التّعقّل والدّفاع عن الدّين.

---

[1]– ينظر: طاهر سليمان حمودة: دراسة المعنى عند الأصوليين، ص ص 235– 236 .

وهناك عامل آخر، هو الدّيانتان: اليهودية والمسيحية، وتضارب الآراء واختلافها، خاصّة في قضية التّوحيد، بما هي أهمّ القضايا، وقول اليهودية بالتّجسّم(إمكانية تصوير الله في صورة الكائن البشري)، والمسيحية باتّحاد اللاّهوت والنّاسوت، فكان الموقفان معاديين للإسلام، الذي يرفض أيّ اتّحاد بين الله والكائنات[(1)].

فكانت هذه الثّقافات موضع صراع في العالم الإسلامي، بعد انصهارها في بوتقته. « ذلك أنّ الثّقافات الأجنبية قد نبّهت المسلمين في وقت مبكّر إلى ضرورة المحافظة "العقلية" إن صحّ التّعبير، على ما لديهم من نص ديني مقدس. وما كان بوسع المسلمين أن يقوموا بذلك، إلاّ بتأسيسهم لعلم الكلام، وما يماثله من أبحاث أخرى، كلّها كانت بقصد المحافظة على الدّين الجديد، وتقويمه، وتقديم آرائه وأفكاره بصورة واضحة، وبأدلّة عقلية مقنعة »[2].

هذه المواقف، أجبرت من سخّروا أنفسهم، وانبروا للدّفاع عن الدّين الإسلامي، على الإطّلاع على هذه الثّقافات والدّيانات، والإلمام بكلّ ما جاء فيها، حتّى يتمكّنوا من طعنها من داخلها، ويكونوا أندادا لخصومهم. ولمّا كان المقام مقام جدل وبراهين، والغلبة فيه لصاحب الحجّة القوية، وجد هؤلاء أنّ العقل، أحسن وسيلة أوسلاح لتحصيل ذلك، فسخّروه لدحض حجج الخصوم، وإقناعهم بدينهم، والتّأثير عليهم .

ولئن كانت هذه الأسباب الخارجية أثّرت في نشأة علم الكلام، فقد كان النّص الدّيني في حدّ ذاته، داعيا إلى ذلك. فمن جهة، أثار قضايا هامّة عن الحقائق الكونية، اضطرّ العقل الإسلامي إلى بحثها ومناقشتها، ومن جهة أخرى، كان انقسام النّص القرآني إلى آيات محكمات وأخرى متشابهات، قد فتح باب التّأويل[3].

جذب النّص القرآني بطبيعته –إذن– الدّارسين، لتعجّبهم من نظمه وتأليفه، وفتح باب التّأويل، كان أيضا له دوره البارز في الإغراء، للدّخول إلى عالمه ودراسته.

---

(1)– ينظر: فيصل بدير عون: علم الكلام ومدارسه،د.ط دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة– مصر، د ت. ص37.

(2)– المرجع نفسه ، ص 37.

(3) ينظر: المرجع نفسه ، ص43.

هذا التّأويل الذي عدّه "نصر حامد أبو زيد"، آلية هامّة من آليات الثّقافة والحضارة في إنتاج المعرفة(1).

وبالإضافة إلى الأسباب سالفة الذّكر، فرض النّص الدّيني النّظر والتّأمل، والتّدبّر في آيات كثيرة. قال الله تعالى: (قُلُ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ)[2].

وقال في سورة الأعراف: (أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُومِنُونَ)[3].

والنّظر -بما هو تأمّل- يمكّن الإنسان من استجلاء حقائق كثيرة. فبالتّأمل في الكون وسائر المخلوقات، التي أوجدها الله على البسيطة، يتّضح درب التّوحيد، وأنّ هناك إلـــه واحدا للكون لا محالة، يدبّر الأمر، وكلّ ما كان وما سيكون بمشيئته.

كانت هذه -باختصار- الأسباب والدّوافع، التي ظهر في إثرها علم الكلام، ونما وتطوّر، حتّى أصبح علما مستقلاّ.

أمّا عن تعريف علم الكلام، فيذكر كثير من علماء اللاّهوت والفلاسفة[4] معان عديدة. وهذه التّعاريف، وإن تباينت في ألفاظها، إلاّ أنّها كلّها تكاد تتّفق على معنى واحد، فهي مجمعة على أنّ علم الكلام من شأنه أن يساعد المسلم على نصرة الآراء الدّينية، الواردة في القرآن والسّنّة بالعقل، وهذه التّعريفات، تبيّن أنّ علم الكلام علم يستطيع المرء من خلاله أن يثبت العقائد الإيمانية إثباتا صحيحا، وأن يردّ كلّ الشّبه والانحرافات عن هذه العقائد(5).

---

(1) ينظر: نصر حامد أبو زيد:مفهوم النّص، دراسة في علوم القرآن، ط5، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء – المغرب، بيروت – لبنان، 2000، ص9.

2 – يونس، الآية 101.

3– الأعراف، الآية 185.

4– منهم: أبو علي الجبائي وفخر الدّين الرازي.

5 ينظر: فيصل بدير عون: علم الكلام ومدارسه، ص 20.

يتّضح من هذا، أنّ علم الكلام قائم على إثبات العقائد، والدّفاع عنها، وحمايتها من أيّ خطر خارجي، معتمدا في ذلك على العقل، لأنّه القادر على دفع الخطر، بالتّفكير واستخلاص الحجج والبراهين. لأنّ الأدلّة الواضحة القوية، هي الوحيدة القادرة على الصّمود في وجه الخصوم، و لم لا، التّأثير فيهم ؟.

وإلى مثل هذا، يذهب "صالح الكرباسي"، الذي يرى أنّ «علم الكلام علم مستحدث يبحث عن إثبات أصول الدّين الإسلامي، أي الألوهية، التي تشمل التّوحيد، العدل، النّبوّة والإمامة والمعاد بالأدلّة التي تفيد اليقين»[1].

فالخلاصة التي تنتهي إليها التّعريفات واحدة. هي أنّ موضوع العلم، إثبات أصول الدّين[(2)]بالحجج العقلية. كيف نتوصّل إلى الله عن طريق العقل؟ كيف نثبت ذلك؟ وكيف نبقى صامدين أمام حجج الخصم ؟

اتّفق الدّارسون إذن، على الموضوع والمنهج، لكنّهم اختلفوا في التّسمية، وسبب تسمية هذا العلم بعلم الكلام، فأرجعوا ذلك إلى:

– إنّ أوّل مسألة طرحت على بساط البحث في هذا العلم، كلام الله (هل هو حادث أم قديم؟).

– لأنّه من عادة علماء الكلام الأوائل بدء مقالاتهم في كتبهم الاعتقادية التي تبحث عن أصول الدّين بـــ"الكلام في كذا..."ومن هنا جاءت التّسمية.

– وظيفة هذا العلم المتمثّل في زيادة قدرة متعلّميه على التّحدث والكلام، في مجال العقيدة والاستدلال، فلذلك يطلق عليه علم الكلام.

– لأنّه في بيان طرق الاستدلال على أصل الدّين، أشبه بالمنطق في تبيينه مسالك الحجّة في علوم أهل النّظر، وأُبدل الكلام بالمنطق، للتّفرقة بينهما، ومحاولة الذين كانوا يمثّلون الأفكار والعقائد الإسلامية، أن يتميّزوا

---

[1]– صالح الكرباسي: علم الكلام. http: www. Islam 4u.com/ al mojib-show. Php. الخميس 21 جمادى الأولى 1431هـــ – 6 مايو 2010 .

[2] – أصول الدّين : القول في حدوث الأجسام، الردّ على الدهرية (قدم العالم والزمان)، الله محدث العالم، الله عالم قادر حيّ واحد، الردّ على من قال بالتثليث وكثرة الصناع، الله ليس جسماً. ينظر: فيصل بدير عون: المرجع السابق، ص 53.

على خصومهم (الفلاسفة)، فاختاروا علم الكلام، لوقوع التّسمية بين الدّين والعقل أي الفلسفة والوحي[1].

ومن الفرق الكلامية، التي لا يكاد يخلو منها كتاب يبحث في علم الكلام، فرقة المعتزلة، التي لم تسلم بدورها من الاختلاف في التّسمية، ومن ظهور خصوم لها ردّا على آرائها. وقد كانت نشأتها في ظروف متقاربة، أو في أجواء هي نفسها التي أدّت إلى ظهور علم الكلام.

فـــ«المعتزلة كمدرسة إسلامية عقلية، قد قامت للدّفاع عن الدّين الجديد ضدّ الدّيانات التي كانت موجودة آنذاك، وعلى رأسها اليهودية والمسيحية...تأثّرت بهما، وأفادت منهما إفادة كبرى »[2].

فشأن المعتزلة، كباقي الفرق الكلامية، ومن قبلها اللّغوية والنّحوية، كان شغلها الشّاغل، وهمّها الدّائم، الدّفاع عن الدّين الإسلامي، خشية انصهار الثّقافات التي تضاربت فيها الآراء، وتصارع فيها المفكّرون والدّارسون.

وفي سبب النّشأة، يرجّح أغلب الدّارسين وعلماء الكلام، القصّة التي تروى بهذا الشّأن:

«دخل رجل على الحسن البصري، وقال: يا إمام الدّين، لقد ظهر في زماننا جماعة يكفّرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر، يُخرج به عن الملّة، وهم الوعيدية والخوارج. وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة في نظرهم لا تضرّ مع الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الإيمان، لا يضرّ مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمّة، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقادا ؟.ففكّر الحسن في ذلك، وقبل أن يجيب، قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول: إنّ صاحب الكبيرة مؤمنا مطلقا، ولا كافرا مطلقا، بل هو في منزلة بين المنزلتين، لا هو مؤمن، ولا كافر، ثمّ قام واصل، واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد،

---

[1] صالح الكرباسي: علم الكلام http://www. Islam.4u.com/ al mojib- show. php الخميس 21جمادى الأولى 1431هـــ- 6 مايو 2010 م.

[2]- فيصل بدير عون: علم الكلام و مدارسه، ص 189.

يقرّر ما أجاب به جماعة من أصحاب الحسن. فقال الحسن: اعتزل عنّا واصل. فسمّي هو وأصحابه معتزلة»[1].

كان اعتزال "واصل بن عطاء " حلقة أستاذه "الحسن البصري "، هو بداية التّأريخ للمعتزلة، وعُدّ "واصل " بذلك، مؤسّس هذه الفرقة الكلامية، التي سرعان ما ذاع صيتها. كان هذا في بداية القرن الثّاني للهجرة.

لم تكن هذه الحادثة فقط السّبب في ظهور المعتزلة. فبالإضافة إلى ما ذُكر في نشأة علم الكلام، نضيف سببين آخرين، كانا أساسيّين في ظهور الفرقة، وهما: دراسة المعتزلة للفلسفة والفلاسفة في مراكز كانت موجودة بالبلاد المفتوحة، فلجأوا إلى الدّين، لأنّهم رأوا أنّ الأدلّة النّقلية غير كافية. وكذا الخلاف الشّديد حول الإمامة بعد الرّسول (صلّى الله عليه وسلّم)، الذي كان على غاية كبيرة من الأهمّية بين السّنّة والخوارج حول مرتكب الكبيرة[2].

كانت هذه أهم الدّوافع والأسباب، التي أدّت إلى ظهور هذه الفرقة، التي أخذت فيما بعد ألقابا كثيرة؛ ألقابا أطلقتها هي على نفسها وكانت تحبّذها، وألقابا وسمها بها الخصوم، وكانت تنفر منها.

فكانت الألقاب التّالية: أهل الحقّ والمجوس، والقدرية، والجهمية، المعطّلة، وأهل العدل والتّوحيد...

وقد عرف المعتزلة بأصول خمسة، قامت على أساسها أفكارهم وجهودهم في الذّود عن النّص القرآني، هي: التّوحيد، العدل، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر[3].

فالتّوحيد: تنزيه الله المطلق عن صفات المخلوقين، واعتبروا الصّفات هي الذّات غير المغايرة لها.

العدل: أهمّ صفة للفعل الإلهي، يتعلّق بالفعل الإلهي من حيث صلته بالإنسان. فالله عادل، وصفة العدل هذه تستلزم أن يكون الإنسان مخيّرا في أفعاله، فلا يجوز أن يعاقب على عمل هو مجبر على فعله. من هنا كان الإنسان حرّا، قادرا على الاختيار، خالقا لأفعاله، ومن هنا نستنتج قولهم بحرّية الإنسان وقدرته.

---

[1] –صبري خدمتلي: العقيدة والفرق الإسلامية ط10، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر 1994م، ص ص 85،86.

[2] – ينظر: فيصل بدير عون: علم الكلام ومدارسه، ص ص 185،193.

[3] – ينظر: المرجع نفسه، ص ص 193،199.

الوعد والوعيد: متفرّع عن أصل العدل. فبقدرة الإنسان وحرّيته، استحق الثّواب والعقاب.

المنزلة بين المنزلتين: المتعلّقة بمرتكب الكبيرة، فرأوا أنّه ليس كافرا ولا مؤمنا.

وآخر أصل هو الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر[1].

وما هو جدير بالذّكر هنا، قضية خلق القرآن، التي انفرد بها المعتزلة، وهوجموا من خلالها، وأثارت فتنة عظيمة في المجتمع الإسلامي. وهذه القضية كما يرى "صبري خدمتلي"، متفرّعة عن الأصل الأول، التّوحيد[2].

فما هو معروف أنّ المعتزلة نفت الصّفات عن الذّات الإلهية، فليس الله عالما بعلم، وإنّما هو عالم بذاته؛ أي إنّ العلم ليس صفة من صفات اللّه- عزّ وجلّ - بل هو جوهر من صميم الذّات وجواهرها، التي لا يشاركها فيها أحد. والأمر نفسه في قضية قدم القرآن؛ فلو قالوا: إنّ القرآن قديم لكان إلـــها مع الله، وخشوا أن يضاهي المسلمون–حين يعتقدون بقدم كلام الله– المسيحيين، لأنّ المعتزلة رأوا أنّ قدم القرآن، سيؤدّي إلى اعتباره بمثابة المسيح عند النصارى[3].

هذه القضية نوقشت كثيرا، وهناك من تبنّاها في العصر الحديث. نذكر من هؤلاء: "نصر حامد أبو زيد" في كتابه "مفهوم النّص، دراسة في علوم القرآن "، حيث رأى أنّ النّص منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنّه تشكّل في الواقع والثّقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاما[4].

فالنّص من هذا المنظور، يتشكّل بالواقع بدءا، ليشكّل هذا الواقع انتهاء، بما يعني، أنّ النّص تُشكّله الثّقافة وتستدعيه الظّروف، ثمّ بدخوله إليها، يصبح عاملا مكوّنا من مكوّناتها.

ويرجع بنا الحديث إلى المعتزلة، هذه الفرقة التي انقسمت فيما بعد إلى طوائف كثيرة، منها: الواصلية والهذيلية والنّظامية، والحديثية والبشرية، والمعمرية والجاحظية...[5]

---

[1]– ينظر: صبري خدمتلي: العقيدة والفرق الإسلامية، ص ص 88،100.

[2]– ينظر: صبري خدمتلي: المرجع السابق، ص 92.

[3]–ينظر: المرجع نفسه، ص 93.

[4] – ينظر:نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 24.

(5) – ينظر: فيصل بدير عون: علم الكلام و مدارسه، ص236.

نصل ختاما إلى "الجاحظ"، الذي نُسبت إليه آخر الجماعات، كونه موضوع البحث. فكيف أثّرت هذه البيئة، وهذه العوامل في فكره ؟.

إنّ الثّالوث الذي عالجته الفلسفة اليونانية (الله — الإنسان– العالم)، هو الذي دارت حوله آراء "الجاحظ". فقد تحدّث كثيرا عن العالم وبيان النّصبة، وما النّصبة التي ذكرها، إلاّ طريقا للمتأمّل المتدبّر في الكون إلى الله، يفصح جمادها عن خالقها، وتُبين وهي عجماء. وجعل الكون بما فيه رموزا ودلالات، بعضها مبيِّن والآخر مُتبيِّن، فيسلك المتبيّن طريق الاستجلاء والتّوضيح، اللّذين يكتشف من خلالهما علّة الخلق، ومعرفة الخالق.

إنّ العالم كما صوّره "الجاحظ"، جسر يربط بين الإنسان والله، أو بالأحرى، يعبر منه الإنسان ليعرف الله، ويستدلّ على وجوده. وهو إذ يتحدّث عن العالم، نراه لا يخفي انشغاله العميق بالنّصبة، حتّى يشعرنا بأنّ البيان والتّبيين يتوقّفان عليها. فما السّرّ الذي تخفيه، ويحاول الجاحظ استكناهه ؟ أو ما السّرّ الذي يخفيه الجاحظ وراء هذا الاهتمام الزّائد بها ؟.

إنّ نظرة بسيطة على ما كتبه الجاحظ بشأن النّصبة وبيانها، تفصح عن دورها الهام في إيجاد العلاقة بين الإنسان واللّه، لأنّها رمز ودلالة على وجود خالق للكون، توضّح قدرته. فهي بهذا تستحيل نصّا تواصليا ملقى في العالم، على الإنسان أن يحلّ شفراته ليتواصل مع باثّه.

لكنّ السّؤال الذي يطرح نفسه هنا: كيف تشتغل هذه النّصبة لإدراك غايتها في التّواصل؟ هل هي حقيقة نص تواصلي ؟.

ثمّ كيف انبرى "الجاحظ" للعلاقة بين (الله–الإنسان–العالم) من خلال معالجته لـــهذا الثّالوث، حتّ وجد أنّ العالم– والنّصبة خاصّة– بيانا على وجود خالق؟ وكيف أثّرت عليه أصول المذهب الاعتزالي؟

ما حقيقة هذا البيان؟ وما هي آليّات اشتغاله في التّواصل؟ هل هو النّص بالمفهوم المعاصر، بما هو محقّق للتّواصل؟.

إذن، هذه الأسئلة سيحاول البحث الإجابة عنها، بعد وقوفه على حقيقة البيان، واستجلاء علاقة الله بالإنسان من خلال العالم.

الفصل الأوّل:

نظرية النّص، بين الغرب والعرب

1- النظرية.

1-1- المفهوم اللغوي.

1-2- المفهوم الاصطلاحي.

2- النّص وإشكالية المفهوم.

2-1- المفهوم اللغوي.

2-2-إشكالية المفهوم.

2-3-تعريف النص.

2-3-1 – عند الغرب.

2-3-2- عند العرب

2-4-النّص/ الخطاب / الكتابة

2-4-1-النص/الخطاب.

2-4-2-النص/الكتابة.

3- نظرية النّص.

- لسانيات النص.
- تحليل الخطاب.
- نحو النص
- علم النص.

بعد وقوف الدّراسات اللسانية والنّحوية طويلا عند مستوى الجملة–كأقصى ما توصّلت إليه– ظهرت الحاجة إلى توسيع عيّنة الدّراسة، فاهتمّ الباحثون في هذا المجال بالنّص ذاته –سواء أكان مكتوبا أم شفويّا– كما أخذ الجانب التّداولي فيه نصيبه من الاهتمام.

بهذا، أصبح مفهوم النّص مفهوما أساسيّا في سياق الدّراسات الأدبيّة، وانصبّ الاهتمام به باعتباره مفهوما نقديّا إجرائيّا لتعيين حدوده وإشكالياته ومجالاته[1].

غير أنّ مفهوم النّص، لاقى إشكاليّات عديدة من حيث تحديده – وهو شرط أساسي لقيام علم موضوعه النّص– فاختلف باختلاف زوايا النّظر، خاصّة بعد مزاحمته من طرف مصطلحات أخرى تتداخل معه أحيانا.

لكنّ هذا، لم يمنع تقدّم الدّراسات فيه، فقد أسفر البحث عن نظرية قائمة على عنصري التّماسك النّصي والتّواصل، جامعة بين المناهج النّقدية الحديثة، حيث استمدّ "فان ديك" (Van Dijk)[2] أدواته من السّيميائيات، واللّسانيات والنّحو التّوليدي[3].

وكما زاحمت النّص مصطلحات عديدة،لم تسلم النّظرية القائمة بشأنه من ذلك، حيث ظهرت مصطلحات وتسميات إلى جانبها، مثل: لسانيات النّص، تحليل الخطاب، نحو النّص وعلم النّص.

وستحاول هذه الصّفحات تعريفها، وتوضيح ما بينها من فروق، سواء بالنّسبة لما تداخل مع نظرية النّص من مصطلحات، أم ما كان في النّص ذاته، بحسب ما جاء عند بعض اللّسانيّين، ممّن أمكن الإطّلاع على أعمالهم في هذا المجال .

---

[1]ينظر: حسين خمري:نظرية النّص، من بنية المعنى إلى سيميائية الدّال، ص ص 13، 17.

[2] هو مؤسّس علم النّص في السّبعينيات ، ومن الرّوّاد معه: جيليان براون، جورج يول ،كريستيان بايلون، بول فابر، روبرت دوبوجراند، جون ميشال آدام. ومن العرب في هذا المجال: محمّد مفتاح ومحمّد الخطابي. ينظر: أحمدمدّاس: لسانيات النّص، نحو منهج لتحليل الخطاب الشّعري ،ط1، جدارا للكتاب العالمي، عمّان–الأردن، عالم الكتب الحديث للنّشر، أربد– الأردن، 2007، المقدّمة ص و .

[3] ينظر: حسين خمري: المرجع السّابق، ص18.

1- النّظريــــة:

1-1-المفهوم اللّغوي:

جاء في لسان العرب المحيط، في مادّة نظر ما يلي:

«نظر: النّظر: حسّ العين، وتقول: نظرت إلى كذا أو كذا من نظر العين ونظر القلب.

ويرى "الجوهري": النّظر: تأمّل الشّيء بالعين.

والمناظرة: أن تناظر أخاك في أمر، إذا نظرتما فيه معا كيف تأتيانه.

والنّظر: الفكر في الشّيء، تقدّره وتقيسه منك، وتنظر: أي تتكهّن، وهو نظر تعلّم وفراسة»[1].

فالمتمعّن في هذه التّعريفات، يستخلص أنّ النّظر متوقّف على التّأمّل، والتّفكّر، والتّدبّر في أمر، أو شيء ما، للإحاطة بكلّ جوانبه. وهذا لا يبتعد كثيرا عن معنى النّظرية عند الغرب، من خلال التّعريف الآتي: « النّظرية فعل الملاحظة »[2].

[1] ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي: لسان العرب، مادة(نظر)، باب الراء، ط1، دار صادر، بيروت-لبنان، 1374هـ-1955م، 1412هـ-1992م، المجلّد 5، ص ص215- 220.

[2] Dictionnaire encyclopédique Larousse : Librairie Larousse, 17 rue du Montparnasse et 114 Boulevard Raspail Paris 6, p1391. ترجمة شخصيّة

2-1- ا لمفهوم الاصطلاحي:

أمّا في الاصطلاح، فالنّظرية هي: « مجموعة منظّمة من الآراء والأفكار حول موضوع ما، مثلا: نظرية سياسية. أو هي مجموعة من البراهين والقواعد المنهجة والمنظّمة المثبتة تجريبيا، والتي تؤسّس لصحّة نظام علمي »[1].

والنّظرية كما يعرّفها "مجدي وهبة" هي: « فرض علمي يمثّل الحالة الرّاهنة للعلم، ويشير إلى النّتيجة التي تنتهي عندها جهود العلماء أجمعين، في حقبة معيّنة من الزّمن »[2].

والمعنى الاصطلاحي للنّظرية- كما هو جلي- يرتكز على المعنى اللّغوي، فوضع القواعد المنظّمة، والوصول إلى نتيجة أو نظرة، تلمّ بالموضوع مجال الدّراسة، لايتأتّى إلاّ بإطالة النّظر، والتّدبّر فيه، حتّ تكون النّتائج دقيقة، والحدود واضحة.

[1] -ibid, p1391.

[2] - مجدي وهبة: معجم مصطلحات الأدب، دط، مكتبة لبنان، 1994م، ص569.

2- النّــص وإشكالــية المــفــهوم:

2-1- المفهوم اللّغوي:

ورد لفظ "النّص "، في معجم لسان العرب بالمعاني التّالية:

« نصص: النّص: رفعك الشّيء. نصّ الحديث ينصّه نصّا: رفعه، وكلّ ما أُظهر فقد نُصّ.

وُضع على المنصّة: أي على غاية الفضيحة والشّهرة والظّهور.

ومنه قول الفقهاء: نصّ القرآن، ونصّ السّنة: أي ما دلّ ظاهر لفظهما عليه من الأحكام.

وانتصّ الشّيء وانتصب: إذا استوى واستقام »[1].

فمعاني النّص، ترجع كلّها تقريبا إلى الظّهور والجلاء.

أمّا النّص في المعجم الغربي، « فهو مأخوذ من اللاّتينية (textus-tissu)، مجموعة من الكلمات أو العبارات، تشكّل مكتوبا. ومصطلح النّص قريب من مفهوم النّسيج، الذي يعني المظهر أو المساحة النّاتجة عن مجموعة محبوكة من الخيوط »[2].

الملاحظ أنّ جذر كلمة "النّص" يختلف اختلافا جذريا في اللغتين العربية واللاتينية، وهذا الأصل اللاتيني هو الذي رجع إليه الغربيون في تحديد النّص، خاصة من ناحية التّماسك، أين يظهر النّص محبوكا متماسكا، كأنّه قطعة من النّسيج.

---

[1] ابن منظور: لسان العرب، مادّة (نصص)، دط، المجلد 7، ص ص 97، 98.

[2] Dictionnaire encyclopédique Larousse , pp 1387,1388 et p 1400.   ترجمة شخصية

2-2- إشكالـــية المـــفـــهوم:

دخل مصطلح النّص مجال الأدب، لكنّ مفهومه لم يتحدّد بشكل نهائي، و لم يستقر بعد، فالطّابع الإشكالي لا يفارقه، لأنّه دخل مجالات عديدة، ومن جهة أخرى، هذا المصطلح أوّل ما ظهر، كان في مجال السّيميائيات، وما الأدب إلاّ علامة تنضوي تحت علم العلامات.

فمفهوم النّص اكتسى وصف "الإشكالية" لأسباب كثيرة، يرجع بعضها إلى سبب التّنوّع في مستويات التّحليل، والوحدات الكبرى المتواترة فيه، ويرجع بعضها الآخر إلى كثرة المصطلحات التي كثيرا ما ترد إلى جانبه، كمرادفات له أحيانا، وكمصطلحات تستدعي التّداخل معه أحيانا أخرى، مثل: الخطاب، المتن، العمل، الإنتاجية[1]...فما يكاد مفهوم النّص يتّضح حتّ يستدعي هذه المفاهيم والمصطلحات، فيستعيد غموضه من جديد.

ويضاف إلى هذا، « عدم استقراره كمفهوم نقدي، ومحاولة كلّ حقل من حقول المعرفة استغلاله لأهداف إجرائية منهجية »[2].

فما يلاحظ على مفهوم النّص، اتّساعه وخروجه عن دائرته الضّيّقة الشّائعة (الكتابة والأدب)، وهذا لا شك راجع إلى إطار السّيميائيات التي نشأ فيها كما سبق ذكره. فأصبح مفهوم النّص لا يقتصر على الكتابة أو الأدب، بل يتجاوزهما إلى الأنساق التّواصلية الأخرى، ومحاولة وصف كلّ الممارسات الإنسانية في جانبيها التّواصلي والمعرفي.

ويذهب(رولان بارت) كذلك هذا المذهب، حيث « يقرّر أنّ النّص في المفهوم الحديث، ليس بالضّرورة هو النّص الأدبي بالمفهوم المتداول، بل إنّ الإيقاع الموسيقي نص، واللّوحة الزّيتية نص، والشّريط السّينمائي نص، والمشهد التّمثيلي نص، وهلمّ جرّا »[3].

[1] ينظر: حسين خمري: نظرية النّص، من بنية المعنى إلى سيميائية الدّال، ص ص 35، 36.

[2] المرجع نفسه، ص46.

[3] المرجع نفسه، ص ص 45، 46.

فما نصل إليه إذن، أنّ النّص -بما هو نسق تواصلي، وأحد مكوّنات الثّقافة المختلفة والمتشعّبة، يتشكّل بها، ثمّ يساهم في بنائها- أصبح ذا طابع عام، يطلق على كلّ جزء أو فرع من فروع هذه الثّقافة. فاندثر المفهوم القديم له المرتبط بالكتابة، ليظهر بمفهوم جديد يتّسم بالشّمولية، فكلّ نسق تواصلي نص.

أصبح الاحتكام إذن إلى معيار التّواصل، فحيثما تحقّق التّواصل، أطلق مصطلح النّص. لكنّ هذا الطّابع الشّمولي أو المفهوم العام للنّص، بقدر ما يوضّح أنّ النّص قائم على التّواصل ومدى المقبولية، يوقعنا في حرج من جهة غياب الأسس الفارقة بين هذه الأنساق التّواصلية، التي تصبح بموجب هذه الشّمولية شيئا واحدا، فلا يعقل أن يطلق اسم واحد على مسميات تختلف من حيث الشّكل والمحتوى، وطرق التّلقي والمتلقين.

2-3- تعــريف النّــــص:

أخذ النّص حيّزا كبيرا من المناقشة في سبيل تحديده، وتوضيح آليات تماسكه وطرقه، بسبب اختلاف اتّجاهات الدّراسة والتّحليل، وكذا لاكتساحه كثيرا من المجالات المعرفية، ولأسباب أخرى، سيرد ذكرها فيما يلي:

2-3-1-عنــد الغــرب:

في أوّل تعريف للنّص، كان الاحتكام إلى قاعدة الجملة، بحكم أنّها كانت -أساسا- الدّاعي إلى تجاوزها ودراسة النّص. وقد ظهرت تعريفات كثيرة، تفيد أنّ النّص متتالية أو سلسلة من الجمل[1].

غير أنّ هذا الأساس الذي قامت عليه التّعاريف- التي وإن اختلفت عباراتها، فإنّ مضمونها واحد- أساس شكلي، لا يمكن الاتّكاء عليه في الإلمام بالنّص، من حيث حدّه وتماسكه وإبلاغيته- وهذا ما تسعى إليه نظرية النّص- فليست كلّ سلسلة أو متتالية من الجمل، تحقّق التّماسك والانسجام والإبلاغية (التّواصل)، وهذا ما تفسّره كثير من نماذج التّواصل اليومي.

ثمّ انتقُد بعد ذلك معيار توالي الجمل، الذي كان أصل تعريف النّص، أو بالأحرى عُدِّل، وأُضيفت إليه مقاييس وأساسات أخرى، عُرِّف في ضوئها النّص.

فــ"حسين خمري "مثلا يعلّق على عبارة " متتالية الجمل"، موضّحا أنّ النّص متتالية من الجمل، تعريف لا يفرّق بين الجملة والنّص، ولكن إذا وجد الانسجام بين الجمل، يمكن إعطاؤها شكل النّص[2].

1- حسين خمري: نظرية النص، من بنية المعنى إلى سيميائية الدال، ص ص50،51.

2- المرجع نفسه، ص50.

فمن خلال هذا التّعليق، يظهر مبدأ الانسجام بعدّه الفيصل في تحديد مفهوم النّص. فمتى توفّر في العيّنة اللّسانية- أيّا كانت، جملة أو أكثر- وسمت بالنّصية.

ومبدأ الانسجام هذا- ويضاف إليه الاتّساق- يرتكز عليه كثير من اللّسانيين، في دراساتهم وأبحاثهم، معتبرين إيّاه مقياسا لمقبولية الكلام، وإضفاء النّصية عليه. فمثلا، يرى "هاليداي" (M.A.K.Halliday) و"رقيّة حسن" أنّ النّص: « يشير إلى أنّ أيّ مقطع- منطوق أو مكتوب وأيّا كان طوله- يشكّل كلاّ واحدا[1] فالتّرابط قوام النّص، أو هو على الأقلّ شرط أوّل ليكون الكلام نصّا... ويقتضي التّرابط من الإجراءات، ما يكون به ظاهر النّص surface text مبنيا بعضه على بعض نحويا، وما يكون به عالم النّص textuel world مبنيا بعضه على بعض دلاليا، ومن ثمّ يكون النّص مسبوكا محبوكا، ولكلا التّرابطين معياران: السّبك (cohésion) والحبك(cohérence) »[2].

لايرى (هاليداي) في هذا النّص فرقا بين المنطوق والمكتوب، فكلاهما نص، إذا تحقّقت فيهما الشّروط التي يراها مناسبة، بحيث يكون الكلام متّحدا؛ أي أن تتعلّق الأجزاء بعضها ببعض، ولا يُنظر إليها منفصلة، بل يُنظر إليها من جهة اشتغالها متساندة لإعطاء هذا البناء صورة متناسقة، فيظهر كلاّ موحّدا. وهذا، ما يجعله يولي عناية فائقة بالتّرابط، وأدوات الرّبط، في مستوييه النّحوي والدّلالي.

كما يربط (هاليداي) النّص بما جاء في الأسلوبية من تعريف الأسلوب، في حديثه عن موافقة محور الاستبدال لمحور المجاورة.

ولا تخفى أهمية هذا التّرابط والاختيار، في سبيل تحقيق التّواصل عن طريق التّماسك والانسجام. وقد كانت غاية التّواصل بدورها قاعدة لبعض التّعريفات التي عرفها النّص. فبعد انصباب الاهتمام عليه في ذاته، توسّعت دائرة البحث، لتتجاوز ذلك إلى تداوليته باعتبارها وظيفة بديهية للنّص.

---

[1] يذكّرنا هذا التعبير "كيانا متحدا"بالمصطلح الذي يطلقه الحاتمي على القصيدة في تشبيه لها بالكائن الحي. ذكر ذلك، ابن رشيق: العمدة في صناعة الشعر ونقده، تح: النبوي: عبد الواحد شعلان، ط1، مكتبة الخانجي، القاهرة-مصر، 1420هـ-2000 م، ج2 ، ص127.

[2] جميل عبد المجيد حسين: «علم النّص، أسسه المعرفية و تجلياته النقدية»، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أكتوبر- ديسمبر2003م، مج 32، ع2، ص 15. وينظر: ج براون وج يول: تحليل الخطاب، ص ص228،229.

فـــ (فان ديك) مثلا، يعلّق نصية النّص بالقارئ، وعلاقته بالعالم، أو لنقل مصير النّص بعد تجسّده واستقلاليته عن صاحبه، حيث لم يكتف في كتابه الموسوم بـــ " النّص والسّياق، استقصاء البحث في الخطاب الدّلالي والتّداولي "، بالمستوى الصّوري والدّلالي للعبارات، بل أراد أن يتطرّق- بالإضافة إلى ذلك- إلى مستوى فعل الكلام، أو النّص في سياقه التّواصلي. يقول في شأن ذلك: « البناء النّظري للعبارات على المستويين الصّوري والدّلالي، ينبغي أن يُكمَّل ويُتمَّم بالمستوى الثّالث، أعني فعل الكلام »[1].

وإذ يدخل (فان ديك) هذا المستوى، فذلك لمعرفة مدى مقبولية العبارة، ومناسبة تركيبها لمقتضى الحال، بالنّظر إلى السّياق التّواصلي، وهو بالإضافة إلى هذا، يرى أنّ اصطلاح " النّص "إنّما استعمل «ليفيد الصّياغة النّظرية المجرّدة المتضمّنة لما يُسمّى عادة بالخطاب »[2].

فيكون المستوى التّداولي للنّص الذي عني به (فان ديك)، قد سبّب وقوع تداخل بين مصطلحي النّص والخطاب عنده. فبعد أن تجاوز المناهج السّابقة التي ألغت هذا الجانب، انطلاقا من حاجة النّص إلى مستوى فعل الكلام، نجد أن تحقُّق هذا الأخير يؤدّي إلى اختفاء النّص، ليحلّ محلّه الخطاب.

غير أنّ هذا التّداخل، لا يمنع ظهور الفارق بين النّص والخطاب، فيكون النّص- تبعا لوجهة نظره- البنية المجرّدة النّظرية، ويكون الخطاب الوضعية المتحقّقة أثناء التّواصل.

وبهذا، يكون (فان ديك) قد أخذ النّص/ الخطاب من ثلاث زوايا نظر: زاوية الحدس، زاوية توالي الجمل، وزاوية أفعال الكلام.

ففي الزّاوية الأولى، عدّ الخطاب/ النّص وحدة منسجمة، تحصره قواعد اللّغة، ويفوقها إبداعا (مكتوب أم شفوي).

أمّا الزّاوية الثّانية، فالنّص فيها متوالية من الجمل، يحكمها نحو النّص والسّببية (التّعالق/ الانسجام)، والبنيات الدّلالية الكبرى والعليا[3].

---

[1] فان ديك: النّص والسّياق، استقصاء البحث في الخطاب الدّلالي والتّداولي، تر: عبد القادر قنيني، دط، إفريقيا الشرق، بيروت- لبنان، 2000م، ص18.

[2] المرجع السابق، ص19.

[3] البنية الكبرى Macro structure : يقصد بها (فان ديك) ترابط المضمون بالخطاب، والبنية الكلية هي تمثيل دلالي، إمّا لقضية ما، أو لمجموعة من القضايا، أو لخطاب بأكمله، وأحد الوظائف المعرفية لها ترتيب أعقد المعلومات الدّلالية عند كلّ تداول، وفيما تقوم به الذّاكرة. ينظر: إبراهيم خليل : في اللّسانيات ونحو النّص، ط1، دار المسيرة للنّشر والتوزيع

في حين كانت الزّاوية الثّالثة، من جهة أفعال الكلام، يرى من خلالها "فان ديك" أنّ النّص ذو قيمة تداولية، تنشئها متتالية من أفعال الطّلب والإخبار، وتحقّق الانسجام والتّرابط (cohérence) فيكون النّص ظاهرة ثقافية [1].

هكذا إذن، يكون (فان ديك) قد ألـــمّ بالنّص، من حيث البنية الدّاخلية، وشروط تحقّقه كالانسجام والتّعالق، مضيفا إلى ذلك، الطّرف الثّاني في العملية التّواصلية، الذي أهملته البنيوية، ثمّ قام المنادون بها، بالدّعوة إلى الاهتمام به، فكان تلقي النّص نقطة أضاءها (فان ديك).

وفي هذا المعنى، وزاوية النّظر هذه، ينصبّ اهتمام مشتغلين آخرين بالنّص، من بينهم، "جيليان براون"، و"جورج يول"، حيث عرّف كلّ منهما النّص بأنّه « مصطلح فني يدلّ على التّسجيل اللّفظي للحدث التّواصلي»[2].

كما يريان أنّ قراءة نص و«كأنّه خطاب صادر عن متكلّم واحد، فستبدو هذه الفقرة من الحوار غير مفهومة »[3].

يربط الباحثان النّص بالتّحاور أو التّواصل، ويجعلانه شرطا لحصول الفهم، وكما هو واضح من التّعريف الأوّل، يبدو أنّهما لا يريان فرقا بين النّص والخطاب، واهتمامهما منصب على اللّغة أثناء التّواصل (اهتمام بالخطاب).

ومن بين علماء اللّسانيات الذين لا يحيدون عن هذا الاتّجاه في تعريف النّص، "دوبوجراند" (De Beaugrande)، الذي يرى أن النّص « تجلٍّ لعمل (Action) إنساني ينوي به شخص أن ينتج نصّا، ويوجّه (Oriente) السّامعين به إلى أن يبنوا عليه علاقات (Relations) من أنواع مختلفة، وهو توال

والطّباعة، عمّان- الأردن، 2007م- 1427هـــ، ص245. ومحمّد الخطابي: لسانيات النّص، مدخل إلى انسجام الخطاب، ص44. وفان ديك: النّص والسّياق، ص ص، 185-221.

[1] فان ديك: النص والسياق، ص221.

[2] جيليان براون وجورج يول: تحليل الخطاب، ص ص،6،7.

[3]- المرجع نفسه، ص ص 6،7.

(progression) من الحالات المعلومية [المعرفية] (états de connaissance)، والانفعالية (Démotion)، مرتبط بالأعراف الاجتماعية، والعوامل النّفسية، ونصوص أخرى مقارنة بالجملة »[1].

يضيف (دو بوجراند) إلى تداولية النّص " النيّة " أي القصدية في إنتاج النّص، وهذا لتحقيق التّأثير الكافي على المتلقي لجعله هو بدوره طرفا منتجا في العملية التّواصلية، من خلال العلاقات والعمليات التي

يقوم بها، من أجل فهم ما وُجِّه إليه، والتّفاعل معه، لأنّ النّص- بالإضافة إلى كونه ذا محتوى معرفي إخباري- يحمل بين طيّاته الانفعالات، ويوحي بعلاقاته مع النّصوص الأولى السّابقة عليه (التّناص).

وعلى خلاف ذلك، نجد من يعرّف النّص استنادا إلى الانغلاق والاستقلالية التي يحقّقها، فيُخرج بذلك ما يحيط بالنّص من دائرة الاهتمام. غير أنّ هذا المعيار الذي يستند إليه هؤلاء، يحدّ من وضوح مصطلح النّص، ويدخله في تقارب مع مصطلح آخر، هو " العمل".

ومن الذين تبنّوا ذلك، نجد: "جورج ميشال أدام" (George Michel Adam) الذي يعرّف النّص كالآتي: « النّص هو بنية متدرّجة معقّدة، تشمل (ن) من المقاطع[2] النّاقصة أو التّامة- من نفس النّوع أو من أنواع مختلفة »[3].

فالبنية توحي بالانغلاق وعدم الاكتراث بما خارجها، غير أنّ (ج، م آدام) يهتمّ بالبنية المقطعية هنا، ليؤكّد عدم تجانس النّص في حالة تعدّد المقاطع، وبهذا يخرج النّص عن إطار الكلّ الموحّد، إلاّ في حالة وجود مقطع واحد.

أمّا "أوزوالد ديكرو" (Oswald Ducrot) و "تيزتيفان تودوروف" (Tzetevan Todorov)، فيريان أنّ « النّص يمكن أن يتطابق مع جملة، كما يمكن أن يتطابق مع كتاب كامل، ويعرف باستقلاليته وانغلاقه، ويشكّل نظاما مختلفا عن النّظام اللّغوي، لكنّه يوجد في حالة تعالق معه، علاقة تواجد، وعلاقة مشابهة،

---

[1] أحمد مدّاس: لسانيات النّص، نحو منهج لتحليل الخطاب الشّعري، ص 13.

[2] – المقطع هو الوحدة المكونة للنّص، تتكون من مجموعة من القضايا العليا (الجمل الفكري)، وهي نفسها تتكون من (ن) من القضايا (الجمل) ، أحمد مداس: المرجع السابق، ص 11.

[3] المرجع نفسه، ص15.

وبالمفهوم اليالمسلافي (Hjelmslev)، فإنّ النّص هو نظام إحالي، لأنّه يأتي في الدّرجة الثّانية بالقياس إلى نظام الدّلالة »[1].

لئن كان هذا التّعريف يحيل القارئ على مبدأ الانغلاق، واعتبار النّص نسقا مغلقا، فهو يوحي لنا بتضمّنه رؤية أخرى، يُعرَّف في ضوئها النّص. فكون النّص يشكّل نظاما مختلفا عن النّظام اللّغوي، فإنّه يوجّه الأنظار إلى اللّغة، وكيف يتشكّل النّص منها، ليخلص في الأخير إلى شكل مختلف عنها.

ولــمّا كانت اللّغة مادّة النّص الأدبي، لا يفوت البحث الحديث عمّن تناولوا النّص من زاوية النّظر هاته، أين أصبح لعبا بالكلمات.

يقول (بارت) في حديثه عن النّص: « إنّه نسيج الدّلائل والعلامات التي تشكّل العمل الأدبي، مادام النّص هو ما تثمره اللّغة، وما دامت اللّغة ينبغي أن تُحارَب داخل اللّغة، لا عن طريق التّبليغ الذي تشكّل هي أداة له، وإنّما بفعل الدّور الذي تقوم به الكلمات، والتي تشكّل هي مسرحه. سيّان أن أقول إذن أدبا أو كتابة أو نصا »[2].

فالنّص–إذن– إبداع اللّغة بواسطة اللّغة، يتشكّل بها ثمّ يتميّز عنها، وليست أهمّيته في حمل رسالة، ولكن في كيفيّة إنتاجه وتفرّده، وبراعته في خلخلة هذه المادّة ليكتسب بناءه المتميّز.

لكنّ هذه الالتفاتة، بقدر ما أضاءت جانبا من جوانب النّص، نلمح فيها تغييبا للحدود، حيث جمع (بارت) مسمّيات عديدة ،كالإيقاع الموسيقي، واللّوحة الزّيتيّة... تحت اسم واحد هو النّص، ليقرّر بعد ذلك، أنّ النّص هو الأدب وهو الكتابة، فتتماهى بذلك الأشياء، وتمّحي الحدود الفاصلة بينها.

وإلى مثل هذا، تذهب (جوليا كريستيفا)، حيث تقول : «النّص يعمل على تفجير سطح اللّغة... إنّه ممارسة لغوية تميّز النّص عن اللاّنص Non- texte »[3].

---

[1] حسين خمري: نظرية النص، من بنية المعنى إلى سيميائية الدال، ص12.

[2] رولان بارط: درس السيميولوجيا ، تر: عبد السّلام بنعبد العالي، تقديم: عبد الفتاح كليطو، ط2، دار توبقال للنّشر، بلغدير –الدار البيضاء– المغرب، 1986م، ط3، 1993م ،ص14.

[3]– حسين خمري : نظرية النص، من بنية المعنى إلى سيميائية الدال، ص 43.

هكذا يقترب رأي (جوليا كريستيفا)، من رأي (بارت)، فالنّص عندهما طريقة خاصّة، متميّزة في الكتابة، وانتقاء نوعي للّغة، لينحرف بذلك عن المدلول المعجمي للدّال، إلى المعنى الذي لا يقبع داخل النّص، بل يشير إليه، أي يخرج من الدّلالة إلى التّدليل.

وتؤكّد هذا المذهب، نظرة أخرى لـــ (جوليا كريستيفا)، يكون النّص بموجبها ممارسة دالّة، تشير إلى الإمكانية التي هي اللّذة التي تحسّها الذّات المتكلّمة، وهي تتشكّل عن طريق الإجراء العملي[1].

ولا تتوقّف (جوليا كريستيفا) عند هذا الحدّ، بل تذهب إلى أبعد من ذلك، ليتحوّل النّص الأدبي إلى خطاب يخترق وجه العلم والإيديولوجيا والسّياسة، ويتنطّع لمواجهتها، وفتحها وإعادة صهرها[2].

فالنّص– بهذا– أصبح واحدا من أهمّ العوامل لبناء الإيديولوجيا، وهو يصارع كلّ أنواع المعرفة والأنظمة، عاملا على زحزحتها وتحويلها، ليقوم خطابا متفردا، متخلّصا من كلّ ما سُلِّط عليه من رقابة، سواء أكانت اجتماعية، أم سياسية، أم إيديولوجية.

ما يمكن استخلاصه في الأخير، أن تعدّد تعريفات النّص، واختلاف معايير النّصية، تؤول إلى الباحثين. فمنهم من حدا حدو أحد النّقّاد سابقي الذّكر، ومنهم من اتّخذ زاوية نظر أخرى لتحديد المفهوم. فظهرت تعريفات أخرى، من قبيل: النّص عمل محدث، وحدث تاريخي فريد لا يتكرّر، وظهرت تبعا لذلك، معايير أخرى للنّصية [3].

[1] ينظر: المرجع نفسه، ص70.

[2] ينظر:جوليا كريستيفا: علم النّص، تر: فريد الزّاهي، ط1، دار توبقال للنّشر، الدّار البيضاء– المغرب، 1991م، ص13.

[3] ينظر: حسين خمري: نظرية النص، من بنية المعنى إلى سيميائية الدال، ص59، وأحمد مداس: لسانيات النص، نحو منهج لتحليل الخطاب الشعري، ص ص 76-81. وج براون وج يول: تحليل الخطاب، ص40 وص ص102،101.

2-3 -2 – عنـــد العـــرب:

كان هذا رصدا لبعض ما جاء بشأن تعريف النّص لدى الغرب من آراء و أطروحات. فماذا عن العرب؟ هل لاقى النّص اهتماما من الجانب العربي؟ وإن كان كذلك، هل كانت آراؤهم إبداعا أم إتّباعا؟ وماذا عن العرب القدامى؟.

يرى "حسين خمري" أنّ المشروع البلاغي العربي، قدّم جهازا مفاهيميا متكاملا للقبض على دقائق التّعبير، وأسرار الخطاب الأدبي، غير أنّ المستوى الذي نال حظّا أوفر، كان المستوى التّنظيري، لأنّ المفاهيم لم تكن صالحة للتّطبيق إلاّ على شواهد قليلة، حيث انصبّت الممارسات النّقدية على الجملة والكلمة أكثر من النّص عدا الباقلاني[1] الذي طالت دراسته جزءا كبيرا من معلّقة "امرئ القيس"، وكذا قصيدة البحتري " أهلا بذلكم الخيال"[2].

واهتمام العرب بالخطاب، لم يكن محصورا فقط في البلاغة، فقد توزّع بالإضافة إليها، على النّقد الأدبي والتّفسير وعلوم القرآن، فكانت الخطبة والشّعر والقرآن من نصيب البلاغة، التي درست فيهم الإقناع. واهتمّ النّقد الأدبي أساسا بالخطاب الشّعري، مستخدما في ذلك ألفاظا كالتّآخذ – الاتّساق– أخذ الأبيات بأعناق بعض، وتلاحم الأجراء والتئامها.

أمّا التّفسير وعلوم القرآن– وهو الميدان الذي عرف النّص، وعُرِّف فيه– فقد كان اهتمامه بالنّص القرآني، حيث كانت الممارسة النّصية في هذا الميدان، الممارسة التّامة التي عرفها العرب؛ فقد درسوا في التّفسير عطف جملة على جملة، الإحالة، التّكرير، موضوع الخطاب وترتيبه، وعلاقات العام / الخاص كموضوعات... كما تناول مجال علوم القرآن، المناسبة بين الآيات والسّور[3].

---

[1] يرى توفيق الزّيدي أن محاولة "الباقلاني"هي الرّائدة، أمّا صلاح فضل ومحمد الخطّابي، فيرجعان مزية ذلك إلى "حازم القرطاجني"في تحليله لقصيدة "المتبني" " أغالب فيك الشّوق والشّوق أغلب". ينظر: حسين خمري: المرجع السابق، ص 325.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص325. وللإطّلاع أكثر على أعمال العرب بهذا الشّأن، ينظر: المرزوقي شرح ديوان الحماسة، وإحسان عباس: تاريخ النّقد الأدبي عند العرب فيما يخص (نظرية عمود الشّعر).

[3] ينظر: محمد الخطابي: لسانيات النص، مدخل إلى انسجام الخطاب، ص ص 95،96. وَص ص 169-194. وعبد القادر شرشار: تحليل الخطاب الأدبي وقضايا النّص، دط ، منشورات مختبر الخطاب الأدبي في الجزائر، د ت، ص17.

وليس المقام مقام حديث عن هذا، لأنّ ما جاء في التّفسير وعلوم القرآن من دراسات، يطول الحديث فيه، وتفرد له الأبحاث، وما الاستشهاد به هنا، إلاّ للوقوف على المكانة التي حقّقها، كونه ممارسة نصية تامّة كما سبق ذكره.

أمّا في الحقل البلاغي والأدبي والنّقدي، فكانت محاولات تأسيسية عديدة وهي– وإن لم تهتم غالبيتها بالنّص كاملا– فإنّها أبدت اهتمامها بأجزاء منه من حيث التّرابط بين الكلمات والجمل، والتّماسك بين كثير من أبيات الشّعر. نذكر من بين ذلك: محاولات "محمّد بن أحمد بن طباطبا العلوي"، "أبي بكر الباقلاّني"، "ابن رشيق القيرواني"، "عبد القاهر الجرجاني"، "أبي يعقوب السّكاكي" و"حازم القرطاجني"...

فقد جعل "ابن طباطبا العلوي" (ت 322هـ) معايير للشّعر، تجعل من صاحبه حاذقا، وينزل في قلب سامعه منزلة طيّبة.

حيث تحدّث عن رصف الشّعر وتأليفه، وضرورة أن تكون القصيدة كالكلمة الواحدة، موضّحا في ذلك، ما يجب الابتداء به والانتهاء إليه، وكلّ ذلك بلا شكّ، حتى ينال الشّاعر– الذي شبّهه بالنّسّاج –من سامعه ويستولي عليه. يقول في ذلك: «ويكون كالنّسّاج الحاذق الذي يُفوِّف وشيه بأحسن التّفويف، ويسدّيه وينيّره، ولا يهلهل شيئا منه فيشينه »[1].

تشبيه الشّاعر بالنّسّاج، هو المنطلق الذي استند إليه "ابن طباطبا"، على غرار كثير من النّقاد القدامى، حيث كان هذا التّشبيه من أبرز التّشبيهات التي سادت في البيئة النّقدية العربية. فقد استعمل الجاحظ ذلك –السّدى والنّير– في كتابه "الحيوان"، ممّا يفصح عن الوعي المبكّر للنّقاد. وليس هذا من باب أسبقية العرب على الغرب، الذين انطلقوا في تعريفهم للنّص من الأصل اللاّتيني الذي يعني " النّسيج"، وإنّما رصد للجو الثّقافي، فقد ثبت عدم إطلاق العرب مصطلح النّص بالمفهوم المعاصر.

وعن بناء الشّعر، وحسن التّخلّص والخروج فيه، يقول: « فإنّ للشّعر فصولا كفصول الرّسائل، فيحتاج الشّاعر إلى أن يصل كلامه على تصرّفه في فنونه صلة لطيفة فيختلف من الغزل إلى المديح، ومن المديح إلى الشّكوى... بألطف تخلّص وأحسن حكاية بلا انفصال للمعنى الثّاني عمّا قبله، بل يكون متّصلا به، وممتزجا معه »[2].

---

[1] ابن طباطبا، محمد بن أحمد العلوي: عيار الشّعر، تح: محمد زغلول سلام، ط3، منشأة المعارف، الإسكندرية–مصر، دت، ص43.

[2] المصدر السابق، ص33.

لم يغفل" ابن طباطبا" في رؤيته هاته طبيعة القصيدة العربية؛ فإلى جانب التحام الأجزاء والتئامها، يتطرّق إلى وصل الأغراض المتعدّدة في القصيدة الواحدة ،كي لا يحدث الانقطاع على مستوى التّلقي الذي يسبّبه سوء الانتقال من معنى إلى آخر.

ويضيف: « وأحسن الشّعر ما ينتظم القول فيه انتظاما يتّسق به أوّله مع آخره، على ما ينسّقه قائله، فإن قدّم بيتا على بيت دخله الخلل...بل يجب أن تكون القصيدة ككلمة واحدة في اشتباه أوّلها بآخرها نسجا وحسنا وفصاحة وجزالة ألفاظ ودقّة معان وصواب تأليف، ويكون خروج الشّاعر من كلّ معنى يصنعه إلى غيره من المعاني خروجا لطيفا »[1].

فجودة الشّعر إنّما تكون بتقنيات لا يحسنها إلاّ الشّاعر الحاذق، حتّى تلتحم أجزاء شعره فتكون كقطعة النّسيج المتجاورة أجزاؤها، الحسنة التّنسيق والتّنضيد، المنضّم بعضها إلى بعض، فلا تجد بينها فجوة.

هكذا أراد "ابن طباطبا" أن تكون القصيدة، متّسقة لا تترك سبيلا للطّعن في سبكها حتّى لا يحسّ المتلقي بخلل أو تقطّع في أحد أجزائها، بعد أن تُنتقى ألفاظها ومعانيها بما يخدم ذلك.

وحديثه عن الوصل والاتّساق بين الفصول، لا يعدو أن يكون تأكيدا لرأيه في تلاحم الأجزاء.

ولا يتوقّف نقّاد آخرون عند وصف هذه المعايير، ووضعها لنقد النّصية بها. فقد تناول "أبو بكر الباقلاني"(ت403هـ) قصيدتين بالدّراسة والتّحليل، إحداهما لــ"امرئ القيس": " قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل"، والثّانية لــ"البحتري" : " أهلا بذلكم الخيال المقبل"، وحلّلهما تحليلا شاملا، وقد أوضح كثيرا ممّا يسمى اليوم " معايير النّصّية ".حيث تطرّق إلى التحام اللّفظ والمعنى والتحام القصيدة، وصفة نسج الكلام والقصدية، وغيرها من أمور قول الشّعر ونظمه. يقول في شأن اللّفظ والمعنى: « إنّ الكلام موضوع للإبانة عن الأغراض التي في النّفوس، وإذا كان كذلك، وجب أن يتخيّر من اللّفظ ما كان أقرب إلى الدّلالة على المراد، وأوضح في الإبانة عن المطلوب »[2].

ومن منطلقه هذا الرّامي إلى وجوب التئام اللّفظ والمعنى، حكم بالخلل على مطلع معلّقة "امرئ القيس"، يقول: «فأوّل ذلك أنّه استوقف من يبكي لذكر الحبيب... فأمّا أن يبكي على حبيب صديقه

[1] المصدر نفسه، ص167.

[2] الباقلاني (القاضي أبو بكر): إعجاز القرآن، بهامش"الإتقان في علوم القرآن"للسيوطي، ط3، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة- مصر، 1370هـ-1952م، ص158.

وعشيق رفيقه فأمر محال، فإن كان المطلوب وقوفه وبكاءه أيضا عاشقا، صحّ الكلام وفسد المعنى من وجه آخر، لأنّه من السّخف أن لا يغار على حبيبه، وأن يدعو غيره إلى التّغازل عليه والتّواجد معه فيه» [1].

فلو لم تكن قضيّة الالتحام بين اللّفظ والمعنى من الأهميّة بمكان لدى "الباقلاّني"، لم يكن ليشير إلى هذا، ويعتبره نقصا أدّى إلى وصف المطلع بالخلل.

ولا يقف الأمر عند هذا الحدّ، بل ينظر "الباقلاّني" إلى الالتحام في مستوى أعلى من ذلك، حيث يبحث أوجه التّلاحم بين البيت والبيت، ثمّ الالتحام في القصيدة ككلّ، أين يظهر هذا جليا في تعليقاته على المعلّقة محل الدّراسة.

يعلّق على قول" امرئ القيس":

فَقُلْتُ لَهَا سِيرِي وَأَرْخِي زِمَامَهُ   وَلاَ تُبْعِدِينِي مِنْ جَنَاكِ الْمُعَلَّلِ.

«هذا البيت غريب النّسج ليس له معنى بديع، ولا لفظ شريف.. والبيت الثّاني في الاعتذار والاستهتار والتّهيام، وغير منتظم مع المعنى الذي قدّمه في البيت الأوّل » [2].

ومثل هذا الرّأي كثير، فيذكر في موضع آخر: « وهذا البيت متّصل بالبيت الذي قبله... والمصراع الثّاني منقطع عن الأوّل لا يلائمه ولا يوافقه... واعلم بعد هذا، أنّ البيت غير ملائم للبيت الأوّل، ولا متّصل به في المعنى، وهو منقطع عنه » [3].

أمّا فيما يخصّ التحام القصيدة، فيبدو رأيه واضحا في تعليقه على بيت من أبيات المعلّقة بقوله: «وإنّما ذهب مذهبا آخر، فهو أنّه أراد أن يظهر التّجلّد، فهذا خلاف ما أظهر من نفسه فيما تقدّم من الأبيات» [4].

---

[1] المصدر نفسه، ج2، ص ص 12-13.

[2] المصدر نفسه: ج2، ص 23.

[3] المصدر السابق ، ج2، ص ص 24-29.

[4]: المصدر نفسه ، ج2، ص 26.

لا يتّسع المجال لاستحضار دراسة "الباقلاني" للمعلّقة، وهذا بعض ما أورده فيما يخصّ التّلاحم، بما هو عنصر مهمّ في ربط أجزاء النّص (القصيدة)، سواء في جانب الشّكل، وارتباط البيت والأبيات، أم من ناحية المعنى ومناسبته للّفظ والغرض.

فعلى الشّاعر أن يشكّل معانيه وألفاظه بطريقة متّسقة متناسبة، لا ينبو بيت أو معناه عن أبيات القصيدة ومعناها العام، أو البؤرة المركزية، التي تعود إليها جميع الأبيات، لأنّها منوطة بوظيفة محدّدة تجاه المتلقي كي يحسن استقبالها ولا يستهجنها.

وإذ يدرس "الباقلاني" قصيدتي "امرئ القيس" و"البحتري" "لا يفتأ يذكر أحكاما تكرّرت كثيرا. من قبيل الحكم على البيت بالحشو أو التّكلف أو الغرابة، وليس من الغريب أن تجد هذا، ففكره المتبلور في ظلّ الثّقافة الإسلامية- بما هي ثقافة وسطية- فرضت عليه تبنّي هذه المواقف، ورفض كلّ ما ينافي مبدأ الوسطية.

يقول معلّقا على مطلع قصيدة امرئ القيس: « إنّ في البيتين ما لا يفيد من ذكر هذه المواضع، وتسمية هذه الأماكن، من الدّخول وحومل وتوضح والمقراة...وأيّ معنى لهذا الحشو... وهو حشو غير مليح »[1].

ولا يبتعد عن هذا في تعليقه على مطلع قصيدة "البحتري" "حيث يرى أنّه: « على ما تكلّف فيه من المطابقة، وتجشّم الصّنعة، ألفاظه أوفر من معانيه، وكلماته أكثر من فوائده »[2].

فيستوي الرّأي عندنا، أنّ نفور "الباقلاّني" من الحشو والتّكلّف مبني -بالإضافة إلى عامل الثّقافة- على أساس آخر، هو تحقيق النّص لفائدة ما، يخلص إليها المتلقي.

فلا معنى لمبدأ الفنّ للفنّ في فكر "الباقلاني"، الذي يؤمن بنفعية النّص وبراغماتيته، بل يرى أنّ الفائدة وظيفة من وظائفه.

ولا يفوتنا هنا، أن نشير إلى أنّ حديث "الباقلاني" عن الحشو ونفوره منه، يتضمّن إشارة إلى مبدأ الكمية؛ أي أن تكون الألفاظ بحسب المعاني التي أشارت إليها معايير النّصية اليوم[1].

---

[1] المصدر نفسه، ج2، ص ص 13، 14. و ص 18.

[2] المصدر نفسه، ج2 ، ص 107.

وهذه الأحكام، أو بالأحرى الأسس التي اعتمدها "الباقلاني" في قراءته لمعلّقة "امرئ القيس" هي التي كانت أدوات له حين ولج عالم "البحتري "، فحكم على أبيات بالانقطاع، وأخرى بالحشو وقلّة المعنى، وسوء الحبك والنّسج...

ولا يغيب عن "الباقلاني" أيضا، الالتفات إلى غرابة الكلام، حيث يذكر في الوحشي منه: « وهو مجانب لما وضع له أصل الإفهام، ومخالف لما يُبنى عليه التّفاهم بالكلام، فيجب أن يسقط عن الغرض المقصود ويلحق باللّغز، والإشارة المستبهمة »[2].

فالقاعدة أن يكون الكلام موضوعا لأصل الإفهام والتّفاهم، والتّوضيح، وليس للإبهام، فهو معيار آخر يضاف لما قيل، وإذا انتفى انتقصت قيمة الكلام، وصُنِّف ضمن نوع آخر من الكلام أكثر التصاقا به (اللّغز).

وأمثلة غير هذه كثيرة، لا يتّسع المقام لذكرها جميعا، وما يجب ذكره، أنّها تنمّ عن وعي كبير بالنّص (القصيدة) من حيث الألفاظ والمعاني والالتحام، والالتفاتة إلى المتلقي.

لكن بقدر ما كان "الباقلاني" واعيا بهذه الأساسات،كانت أحكامه في كثير من الأحيان ذات منطلق أخلاقي. فمن ذلك قوله : « وصف طعامه الذي أطعم من أضاف بالجودة، وهذا قد يُعاب»[3]، في تعليقه على قول "امرئ القيس": "ويوم عقرت للعذارى مطيّتي"، مستندا في هذا الحكم إلى الأعراف السّائدة لدى القبائل العربية في واجب إكرام الضّيف، كما يرمي "امرأ القيس" في موضع آخر بالفحش والسّخف[4].

وهذا ما يؤكّده "حسين خمري" ،حيث يرى أنّ "الباقلاني" وصف الأبيات مرّة بالفحش، ومرّة بعدم المعنى، ويخلط خطاب الشّعر وخطاب الواقع أحيانا كثيرة، لينتهي إلى تجريد "امرئ القيس" من الشّاعرية[5].

---

[1] هذا ما نجده لدى بول غرايس" فيما يسميه مبدأ الكمية، الذي جعله قاعدة من قواعد المحادثة والذي يقصد به تجنب الثرثرة، والاقتصار على مفيد القول. ينظر: ج براون وج بول: تحليل الخطاب، ص 40. وص ص 101، 102.

[2] الباقلاني: إعجاز القرآن، ج2، ص ص 42، 43.

[3] المصدر نفسه، ج2، ص 24.

[4] ينظر: المصدرالسابق، ج2، ص 24.

[5] ينظر: حسين خمري: نظرية النص، من بنية المعنى إلى سيميائية الدال، ص ص 342- 352.

و آخر ما عالجه "الباقلاني" في كتابه و قراءته للقصيدتين، تقنية تتعلّق بالبناء والنّظم، هي الخروج من غرض إلى آخر، فبيّن ما يستحسن في الفواتح و الخواتم، ليجعل بذلك فاتحة القول وخاتمته من القضايا التي ترسم للنّص حياته بعد تشكّله، فعليهما يتوقّف استقبال النّص.

وقضيّة الفواتح والخواتم، لا تخفى على كثير من المشتغلين بميدان النّص، بما هي أوّل ما يتلقّاه المتلقي وهي آخر ما يعلق بسمعه وقلبه، فهي بذلك تطرح جوانب فكرية ونفسية، لأن حكم المتلقي المبدئي سيكون انطلاقا منهما.

يقول "الباقلاني": « قد بيّن أنّ مراعاة الفواتح والخواتم والمطالع والمقاطع، والفصل والوصل- بعد صحّة الكلام ووجود الفصاحة فيه- ممّا لا بدّ منه، وأنّ الإخلال بذلك يُخلّ بالنّظم، ويُذهب رونقه، ويُحيل بهجته ويأخذ ماءه وبهاءه »[1].

إنّ الكلام مخبوء وراء مقدّمته، فإن كانت جيّدة السّبك والنّسج، حسنة المعنى، توحي بالفائدة، اشرأبّت لها الأعناق، شوقا إلى معرفة ما ورائها، وإن كانت مبتذلة، لابهاء فيها ولا رونق، ولا فائدة تُرجى منها، ولا معنى تضيفه، انصرف المتلقون عنها.

لذا ينصح النّقّاد بحسن الابتداء لاستمالة القلوب. وعلى غرار الفواتح، تكون الخواتم، فتاريخ النّقد يذكر لنا كثيرا من نماذج الشّعراء الذين أخطأوا ذلك، فغضب عليهم ممدوحوهم.

وبين الفاتحة والخاتمة، تقع أجزاء القصيدة التي يتدرّج فيها الشّاعر ليصل إلى خاتمتها، فيلقي "الباقلاني" الضّوء أيضا على هذه الجزئية قائلا : « ألا ترى أنّ كثيرا من الشّعراء قد وصف بالنّقص عند التّنقّل من معنى إلى غيره، والخروج من باب إلى سواه، حتّى إنّ أهل الصّنعة قد اتّفقوا على تقصير "البحتري "...في الخروج من النّسيب إلى المديح، وأطبقوا على أنّه لا يحسنه ولا يأتي فيه بشيء، وإنّما اتّفق له في مواضع معدودة خروج يُرتضى، وتنقل يستحسن»[2]. فتقنية الخروج من الصّعوبة بمكان، لا يحسنها إلاّ من تأتّت له الدّربة، وطال له المراس في صناعة الشّعر، فهاهو يرمي"البحتري "بالنّقص والتّقصير في هذا المجال، رغم ما نلاحظه عليه من تحيّز إلى صفه خلال قراءة قصيدته وقصيدة "امرئ القيس".

---

[1] الباقلاني: إعجاز القرآن، ج2، ص ص 133، 134.

[2] المصدر السابق، ج2، ص 56.

وإذ يولي "الباقلاني" – وآخرون غيره- حسن الخروج والتّنقّل العناية البالغة، حتّ أخرج "البحتري" من دائرة الشّعراء المجيدين لذلك، مع جودة نظمه وحسن وصفه، فهذا أملته عليه طبيعة الشّعر العربي، بما تتوفّر عليه القصيدة الواحدة من أغراض متنوّعة، فكان لزاما على الشّاعر أن ينتقل من غرض إلى آخر، أو من معنى إلى معنى بطريقة لطيفة لا تستدعي انتباه القارئ أو المتلقي، فلا تقطع بناءه الفكري وهو يسعى إلى ممارسة القراءة على النّص.

لا يخرج باقي النّقاد عن هذه القواعد التي وضعوا على أساسها نظرية للشّعر، وحكموا من خلالها على جيّد الشّعر من رديئه، ووازنوا بين الشّعراء، على غرار "الآمدي"و"الجرجاني"و"الباقلاني" كما سبق ذلك.

فنجد "ابن رشيق القيرواني" (ت456هــ) قد تحدّث عن اللّفظ والمعنى، وتلاحم الكلام ووصله ونظمه، وذكر أسباب حسن الخروج وجودة الابتداء والانتهاء.

يقول: « والعرب لا تنظر في أعطاف شعرها بأن تجنّس، أوتطابق، أوتقابل، فتترك لفظة للفظة، أومعنى لمعنى، كما يفعل المحدثون، ولكن نظرها في فصاحة الكلام وجزالته، وبسط المعنى وإبرازه، وإتقان بنية الشّعر، وإحكام عقد القافية، وتلاحم الكلام بعضه ببعض »[1].

فتظهر رؤيته للشّعر مجملة، ليفصّل لنا فيها فيما بعد.

فعن تلاحم اللّفظ والمعنى، يذكر: « اللّفظ جسم، روحه المعنى، وارتباطه به كارتباط الرّوح بالجسم، يضعف بضعفه، ويقوى بقوّته، فإذا سلم المعنى واختّل بعض اللّفظ، كان نقصا للشّعر، وهُجنة عليه، كما يعرض لبعض الأجسام من العرج، والشّلل والعور، وما أشبه ذلك، من غير أن تذهب الروح، وكذلك إن ضعف المعنى واختلّ بعضه، كان للّفظ من ذلك أوفر حظّ، كالذي يعرض للأجسام من المرض بمرض الأرواح »[2].

فلا يفضّل اللّفظ عن المعنى ولا المعنى عن اللّفظ، بل هما متلازمان، واختلال أحدهما سيؤدّي حتما إلى اختلال الآخر.

---

[1] القيرواني، أبو علي الحسن بن رشيق: العمدة في صناعة الشعر ونقده، تح: النبوي عبد الواحد شعلان، ط1، مكتبة الخانجي، القاهرة- مصر، 1420هــ-2000م، ج1، ص 208.

[2] المصدر السابق، ج1 ، ص 200.

لكن، رغم هذه العلاقة المتينة التي تجمع بين اللّفظ والمعنى لدى "ابن رشيق"، إلاّ أنّه يصرّح بذهاب النّاس في ذلك مذاهب، فمنهم من يفضّل اللّفظ، ومنهم يرى المزية للمعنى. يقول في هذه القضية: «منهم من يؤثر اللّفظ على المعنى، فيجعله غايته، ووكده، وهم فرق:

قوم يذهبون إلى فخامة الكلام وجزالته على مذهب العرب من غير تصنيع، كقول "بشار"... ومنهم من يؤثر المعنى على اللّفظ، فيطلب صحّته، ولا يبالي حيث وقع من هجنة اللّفظ وقبحه، وخشونته: كـــ" ابن الرّومي"، و"أبي الطّيب" ومن شاكلهما»[1].

و لم تمنع هذه المذاهب، وهذه الفرق "ابن رشيق" من اتّخاذ رأي وسطي، لا يميل إلى هؤلاء، ولا إلى هؤلاء. فهو يرى في تقديم اللّفظ على المعنى نقصا يسيء إلى الشّاعر، على غرار تفضيل المعنى على اللّفظ الذي يكون حجّة للطّعن فيه. وبين الفريقين، وقف مستملحا أحد الأقوال الجامعة بينهما: « البليغ من يحوك الكلام على حسب الأماني، ويخيط الألفاظ على قدود المعاني »[2].

وبقدر ما يوضّح هذا القول الرّباط بين اللّفظ والمعنى، يصوّر لنا الألفاظ كثيرة الدّوران في مجال الأدب والنّـــــقد من قبيل: يحوك ويخيط، وهي ألفاظ من أحسن ما تُكنّى به علاقة اللّفظ والمعنى، أو الكلام ككل، حتّى لا نقول: إنّ العرب كان لهم فضل السّبق في استخدام المصطلحات (النّسيج) وبالتّالي (النّص).

ولا يفوت "ابن رشيق" أن يتطرّق إلى نظم الشّعر وصلة بعض أجزائه ببعض؛ حيث تناول بكثير من الشّرح والتّمثيل ظاهرة الخروج من غرض إلى آخر، وصفة الابتداء والانتهاء موضّحا أحسن ما يمكن أن يكونا به.

علّق "ابن رشيق القيرواني" على قول الجاحظ الذي أورده في كتابه : «أجود الشّعر ما رأيته متلاحم الأجزاء ،سهل المخارج، فتعلم بذلك أنّه أفرغ إفراغا واحدا، وسبك سبكا واحدا، فهو يجري على اللّسان كما يجري الدّهان»[3]، -علّق- قائلا: « وإذا كان الكلام على هذا الأسلوب الذي ذكره الجاحظ لذّ

---

[1] المصدر نفسه ، ج2، ص ص 200، 203.

[2] المصدر نفسه، ج2، ص 206.

[3] الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: البيان والتبيين، تح: عبد السلام محمد هارون، ط2، دار الجيل، بيروت- لبنان، دت، ج1، ص 32.

سماعه، وحقّ محتمله، وقرب فهمه وعذب النّطق به، وحلي في قلب سامعه، فإذا كان متنافرا متباينا عسر حفظه، وثقل على لسان النّاطق به، ومحبة المسامع، فلم يستقرّ فيها منه شيء»[1].

وهو إذ يورد كلام "الجاحظ" ويعلّق عليه، فهذا ينمّ عن اتّفاقه معه، وعن استجادته لمثل الأساليب التي تكون على هذه الشّاكلة، لأنّ مصير الكلام مرهون بالصّفة التي يأتي عليها، فكيفما كانت حالته، كانت المسامع.

وفي هذا أيضا التفاتة إلى المتلقي، نظرا للدّور الذي يقوم به في توجيه الكلام من جهة، ومن جهة أخرى – وفي اتّجاه عكسي– تكون وظيفة الكلام ومهمّته المنوطة به في تقديم منفعة أو فائدة لهذا المتلقي.

حيث يؤكّد في مواضع كثيرة من كتابه على أهميّة مراعاة المقام والمتلقين لإحراز المنفعة. كقوله: « وأوّل ما يحتـــاج إليه الشّاعر– بعد الجدّ الذي هو الغاية، وفيه وحده الكفاية– حسن التّأتّي والسّياسة، وعلم مقاصد القول... ولتكن غايته معرفة أغراض المخاطَب كائنا من كان، ليدخل إليه من بابه، ويداخله في ثيابه، فذلك سرّ صناعة الشّعر، ومغزاه الذي به تفاوت النّاس، وفيه تفاضلوا، وقد قيل: لكلّ مقام مقال»[2].

وكثير من ألفاظ هذا القول، مأخوذة عن "الجاحظ"، وعن البيئة الثّقافية العربية، التي كانت تستخدم: الآلة، السّياسة، التّأتّي. وهذا، سيأتي شرحه في الفصل المتعلّق بــ"الجاحظ"، فالاهتمام بالمتلقّي، لا يقل عن حسن السّبك والصّياغة والصّناعة، التي إن توفّرت، و لم تُوجَّه لمتلقّيها، لم تكن لها أيّة فائدة، وإنّما، إحرازها جميعا (الصّياغة والمقام) هو ما يكسب الشّاعر تميّزا أو فرادة.

يجمل "ابن رشيق" عديد المعايير في قول واحد، ممّا يؤدّي بنا إلى السّهو في بعض الأحيان عن معيار معيّن، كما سبق وأن قدّمنا الحديث عن الابتداء والانتهاء، ثمّ تركناه إلى الحديث عن المقام. يقول في باب "المبدأ والخروج والنّهاية" : «قيل لبعض الحذّاق بصناعة الشّعر: لقد طار اسمك واشتهر، فقال: إنّي أقللت الحزّ، وطبّقت المفصل، وأصبت مقاتل الكلام، وقرطست نكت الأغراض، بحسن الفواتح والخواتم، ولطف الخروج إلى المدح والهجاء »[3].

---

[1] ابن رشيق القيرواني: العمدة في صناعة الشعر ونقده، ج1، ص 412.

[2] المصدر نفسه، ج1، ص 320.

[3] المصدر السابق، ج1، ص 350.

ثمّ أيّد "ابن رشيق" هذا القول، شارحا علّة كلّ مبدأ من افتتاح وخروج وانتهاء، ومزيّتها قائلا: «وقد صدق، لأنّ حسن الافتتاح داعية الانشراح، ومظنّة[1] النّجاح ولطافة الخروج إلى المديح، سبب ارتياح الممدوح، وخاتمة الكلام أبقى في السّمع، و ألصق بالنّفس، لقرب العهد بها، فإن حسنت حسن، وإن قبحت قبح، والأعمال بخواتمها، كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم»[2].

وإذ يذكر "ابن رشيق" هذه المبادئ ،ويبيّن أهمّيتها، يذكّرنا بأغلب النّقاد العرب، الذين تطرّقوا كثيرا إلى هذا، لما له من أهمّية بالغة في باقي الشّعر، شأنهم كشأن "الجاحظ" و"ابن طباطبا" وغيرهم.

وقد كان عدم مراعاة هذه الشّروط، أو التّهاون فيها، سببا في استهجان كثير من الشّعر. فقد مقت "عبد الملك بن مروان" "ذا الرّمّة" في بيت قاله: "ما بال عينك منها الماء ينسكب". لأنّه رأى أنّ الكلام موجّه إليه، وقد كانت عينه تدمع لعلّة بها. فأخرجه من مجلسه.

وغير هذا من الاستهلالات التي يستهجنها المتلقّون كثير، ممّا جعلهم يقترحون بعض ما يُستحبّ الاستهلال به، والانتهاء إليه، فلا يبدأ مثلا بما ينغّص الملوك أو يكرهونه.

و لكلٍّ سبيله في الابتداء وافتتاح القصائد؛ فأهل البادية يذكرون الرّحيل والانتقال، وأهل الحضر يذكرون الصّدود في الغزل والهجران والرّقباء[3].

وعن الخروج، يقول "ابن رشيق" :« إنّما هو أن تخرج من نسيب إلى مدح أو غيره، بلطف تحيّل ثمّ تتمادى فيما خرجت إليه»[4].

فطبيعة القصيدة العربية، هي التي أملت على النّقّاد هذا، فكان لزاما عليهم أن يجلبوا بعض الأدوات، التي تيسّر ذلك وتحقّقه، لتعدّد أغراضها.

---

[1] مطية وليس مظنة، ينظر: المصدر نفسه، ج1، ص 350.

[2] المصدر نفسه، ج1، ص 350.

[3] ينظر: المصدر نفسه، ج1، ص ص 350- 356.

[4] المصدر نفسه، ج1، ص 372.

« وأمّا الانتهاء، فهو قاعدة القصيدة، وآخر ما يبقى منها في الأسماع، وسبيله أن يكون محكما، لا يمكن الزّيادة عليه، لا يأتي بعده أحسن منه، وإذا كان أوّل الشّعر مفتاحا له، وجب أن يكون آخره قفلا عليه»[1].

فيجب على الشّاعر، أن تكون قصيدته ناضجة، مكتملة البناء والمعنى، لا ثغرة فيها ولافجّة تجعلها محطّ الاستهجان.

ويذكّرنا انغلاق القصيدة في قول" ابن رشيق" بمن سبق ذكرهم[2]، ممّن يعرّفون النّص على أساس الانغلاق والاستقلالية، فتغدو رؤية "ابن رشيق" بموجب هذا، نظرة سابقة لأوانها.

ولا يسعنا في هذا المقام، استحضار كلّ ما جاد به "ابن رشيق"، فأمثلته كثيرة ومتعدّدة، لكنّ اللاّفت للانتباه، عنايته الفائقة بالمتلقي، حتّى جعل أغراضه منطلق الشّاعر.

يقول: « والفطن الحاذق، يختار للأوقات ما يشاكلها، وينظر في أحوال المخاطبين، فيقصد محابّهم، ويميل في شهواتهم، وإن خالفت شهوته، يتفقّد ما يكرهون سماعه فيجتنب ذكره »[3].ليوقفنا بذلك على ما وقفت عليه مناهج النّقد التي أعادت للمخاطب اعتباره وعدّته طرفا رئيسيّا مساهما في إنتاج النّص .

لكنّ الملاحظة التي لا يمكن للبحث تجاوزها، هي وقوف "ابن رشيق" من الشّعر موقف المحبّذ للبيت القائم بنفسه، رغم ما أدلى به فيما يخصّ ضرورة الوصل والالتحام، مبيّنا في ذلك المواضع التي يكون التّلاحم فيها ضرورة، أو الأشكال الدّاعية لذلك ،كالحكايات وما شاكلها[4]. غير أنّ هذا، لا يعني تناقضا في رأيه، فإنّه قد يكون اتّخذ هذا المنظور على أساس انغلاق البيت واستقلاليّته، وبالتّالي، يحقّق النّصية، بغضّ النّظر عن باقي الأبيات.

يصل بنا سياق رصد أعمال وآراء النّقّاد العرب القدامى، في مجال النّص أو الشّعر خصوصا، باعتباره الأدب عندهم، إلى أحد أعمدة النّقد والبلاغة، عرف بدراساته في مجال القرآن الكريم، متوخّيا في بحثه أسباب الإعجاز فيه، ألا وهو "عبد القاهر الجرجاني"(ت 471هــ).

---

[1] ابن رشيق: العمدة في صناعة الشعر ونقده، ج1 ص 378.

[2] ينظر: صلاح فضل: بلاغة الخطاب وعلم النص، ص 239.

[3] ابن رشيق: المصدر السابق، ج1، ص 357.

[4] ينظر: المصدر نفسه، ج1، ص ص 419، 420.

ففي إرجاعه قضية الإعجاز إلى النّظم، تحدّث مطوّلا، وأفرد له نظرية قائمة بذاتها في كتابيه الشّهيرين: "أسرار البلاغة "و "دلائل الإعجاز"، وتعريفه للنّظم، يوحي لنا باستشعاره أهمية التّرابط بين الكلمات، وتعلّقها في التّأليف، وترتيبها بحسب المعاني التي تخدمها، متجاوزا بذلك، توالي الكلم والألفاظ في النّطق، إلى تناسق الدّلالة والصّياغة. يقول: « معلوم أن ليس النّظم سوى تعليق الكلم بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض»[1].

ويؤكّد ذلك في موضع آخر موضّحا أن « ليس الغرض بنظم الكلم أن توالت ألفاظها في النّطق، بل أن تناسقت دلالاتها، وتلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل... وأنّه نظير الصّياغة والتّحبير والتّفويف والنّقش »[2].

تكون الصّياغة والتّلفظ بالكلمات -بموجب ذلك- تبعا للمعنى الذي يراد القول فيه، فتحذو الألفاظ المعاني لتكون المناسبة بينها، ويحصل التّناسق.

غير أنّ مفهوم النّظم عند "الجرجاني" يتداخل مع مفاهيم اللّفظ والنّص عند المفسّرين[3]، بالإضافة إلى مفاهيم ومصطلحات أخرى تواترت عنده : مثل البلاغة، الفصاحة، البيان والبراعة... التي حدّد وظيفتها في: « ما يعبّر به عن فضل بعض القائلين على بعض، من حيث نطقوا وتكلموا، وأخبروا السّامعين عن الأغراض والمقاصد، وراموا أن يعلموهم ما في نفوسهم، ويكشفوا لهم عن ضمائر قلوبهم »[4].

نستشفّ من هذا النّص مدى تلاحم اللّفظ والمعنى. فالجرجاني يذكر اللّفظ (ما يعبّر به) ثمّ يقرنه بالإخبار عن الأغراض، وجعل هذا بلاغة وفصاحة وبيانا. فأوّل ما يحتفي به، الإبانة عمّا في النّفس، وحسن نقله إلى المتلقّي.

---

[1] عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز في علم المعاني، تح: عبد الحميد هنداوي، ط$_1$ دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان 1422هـــ- 2001م، ص7.

[2] المصدر نفسه، ص 42.

[3] محمد الصغير بناني: «مفهوم النص عند المنظرين القدماء»، مجلة اللغة والأدب، مجلة أكاديمية علمية، ع$_{12}$، معهد اللغة العربية وآدابها، جامعة الجزائر، دار الحكمة، شعبان 1418هـــ- 1997م، ص 69.

[4] عبد القاهر الجرجاني: المصدر السابق، ص 38.

على هذا النّحو، وبالإضافة إلى الصّياغة المتميّزة، وحسن النّظم الذي ورد عند "الجرجاني"، كمرادف للتّسيج[1]، يبدو اهتمامه جليّا –ككثيرين غيره من العرب القدماء- بالمخاطَب وأوجه إيراد الكلام، وتفضيل متكلّم على آخر. غير أنّ هذا، لا يبعده عن دائرة التّعريف الشّائع للنّص، الذي سمته الوضوح والكشف. وهذه هي المحك في أسبقية أحدهم على الآخر (درجة الإبانة عمّا في صدورهم).

كما لا يبعده أيضا، عن الاحتفاء بجانب على قدر كبير من الأهمية في الدّراسات النّصية المعاصرة ، وهو الجانب التّداولي للخطاب أو النّص. ففي حديثه عن الوصل والفصل والعطف، يبرّر العطف من زاوية التّلقي[2].

وعن مثل ذلك، تحدّث"أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر السّكاكي"(ت626هـــ)، حيث عرّف علم المعاني بأنّه: «تتبّع خوّاص تراكيب الكلام في الإفادة، وما يتّصل بها من الاستحسان وغيره، ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره، وأعني بتراكيب الكلام؛ التّراكيب الصّادرة عمّن له فضل تمييز ومعرفة... وأعني بخاصية التّركيب، ما يسبق منه على الفهم عند سماع ذلك التّركيب... وأعني بالفهم، فهم ذوي القطرة السّليمة مثل ما يسبق على فهمك من تركيب إن منطلق إذا سمعته عن العارف بصياغة الكلام من أن يكون مقصودا به نفي الشّكّ أو ردّ الإنكار، أو من تركيب زيد منطلق من أنّه يلزم مجرّد القصد على الإخبار، أو من نحو: منطلق بترك المسند إليه من أنّه يلزم أن يكون المطلوب به وجه الاختصار... وهكذا إذا عرف أو نكر، أو قيّد أو أطلق، أو قدّم أو أخّر. ... أمّا علم البيان، فهو معرفة إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة، بالزّيادة في وضوح الدّلالة عليه وبالنّقصان، ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد منه »[3].

فليست مهمّة علمي المعاني والبيان، إلاّ توضيح سبل إيراد المعنى حسب الحال والمقام لإحراز الوضوح والدّلالة، وإدراك الاستحسان، فبحسب المتلقّي ووضعه، يختار الكلام، وبعض وسائل تنميقه أو تأكيده، أو نفيه أوتقديمه أو تأخيره ، لأنّ أيّ زيادة في المبنى، ستؤدّي حتما إلى زيادة في المعنى .

---

[1] محمد الصغير بناني: " مفهوم النص عند المنظرين القدماء"، ص 71.

[2] ينظر: محمد الخطابي: لسانيات النص، مدخل إلى انسجام الخطاب، ص ص 101- 109.

[3] السكاكي، أبويعقوب يوسف بن أبي بكر بن علي: مفتاح العلوم، د ط، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، دت، ص 91.

لذا، كان من الواجب، أن نعرف طرق إيراد الكلام، حسب السّياقات المختلفة. وليس تحقيق هذا الهدف، إلاّ تحقيقا للمناسبة والمشاكلة بين الألفاظ والمعاني من جهة، وبين الكلام والمقام من جهة ثانية، ولا يتأتّى ذلك، إلاّ بالوقوف على دقائق أسرار التّعبير. وقد تحدّث عن الانسجام الذي يعود إلى المتلقي، في حديثه عن الخبر[1].

ومن أبرز التّشبيهات في ترابط النّص والتحام أجزائه بعضها ببعض، نجد تشبيه "الحاتمي " الذي يجعل من القصيدة كائنا حيّا. يقول :« إنّ القصيدة مثل خلق الإنسان في اتصال بعض أجزائه ببعض، فمتى انفصل واحد عن غيره، أو باينه في صحّة التّركيب، غادر بالجسم عاهة تتخوّن محاسنه وتخفي معالم جماله»[2].

فتظهر هذه النّظرة متميّزة، متفرّدة، حيث يختزل "الحاتمي "جلّ المصطلحات السّائدة اليوم في علم النّص، والتي ترمي إلى التّماسك والتّناسق والانسجام، وهو لا ينظر إلى الأجزاء من زاوية الاشتغال، وإنّما من جهة تساندها، وإعطائها للكل صورة كلٍّ موحّدٍ. متى تخلّف جزء عن عمله، ظهرت الثّغرة في النّص، وحدث انقطاع يستدعي عجمته وإغلاقه على المتلقي.

أمّا "حازم القرطاجني"(ت 684هـــ)، فإنّ تأخّره الزّمني واطّلاعه على جهود الفلاسفة ،كـــ" ابن سينا" و"ابن رشد"، قد طبع جهوده بدرجة من النّضج، حيث انطلق في تعريفه للشّعر من مقولة الفلاسفة ، وتعريفهم بناء على المحاكاة والتّخييل. يقول: « الشّعر كلام مخيّل موزون، مختص في لسان العرب بزيادة التّقفية إلى ذلك، والتئامه من مقدّمات مخيّلة، صادقة كانت أو كاذبة، لا يشترط فيها-بما هي شعر- غير التّخييل»[3].

خروج القرطاجني عن عادة النّقاد في تعريف الشّعر بالكلام الموزون المقفّى، باب لاستثمار ما أخذه عن التّراث الفلسفي. يقول "الأخضر جمعي" في ذلك: « انتهت مقولة المحاكاة والتّخييل إلى "حازم

---

[1] ينظر: المصدر السابق، ص 93 وما بعدها. وينظر: محمد الخطابي: المصدر السابق ، ص ص 111- 138.

[2] ابن رشيق: العمدة في صناعة الشعر ونقده، ج1، ص127.

[3] القرطاجني (أبو الحسن حازم): منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تح: محمد الحبيب بن الخوجة، ط2 دار الغرب الإسلامي، بيروت- لبنان، 1981م، ص 89 وينظر: ص ص 67- 71.

القرطاجني"، فاستثمرها أحسن استثمار، ثمّ نتج له من توظيف أصول الفلاسفة، وطروحات بعض النّقّاد المنظّرين كـــ"قدامة " أشمل محاولة نقدية على حدّ علمنا»[1].

و لم يتوقّف تأثير الصّنعة الفلسفية على إنتاج "حازم القرطاجني"، عند هذا الحدّ، فقد تناول واستخدم كثيرا من مصطلحاتهم الفلسفية .

ففي حديثه عن المعاني وأقسامها، والمماثلة والتّشابه، يذكر الممتنع من الشّعر والممكن من خلال علاقات التّشبيه، رادّ ا ذلك إلى ما يستسيغه المتلقون.

يذكر أنّ « الممتنع يتصوّر وإن لم يقع، كتركيب عضو من حيوان على جسد من حيوان آخر... وبالنّظر إلى ما يستساغ و يؤثر... ما كان واجبا واقعا، أو ممكنا معتاد الوقوع... و الممكن لا يخلو من أن تتوفّر فيه دواعي الإمكان، أو أن تقلّ، وكلّما توفّرت دواعي الإمكان، كان الوصف أوقع في النّفس، وأدخل في حيّز الصّحة، ولهذا يقال ممكن قريب حسن، ممكن بعيد »[2].

فهو يرى أنّ الشّعر يكون ضمن الموجود أو الممكن، تبعا لعلاقات التّشبيه التي تتخلّله، وأقربه إلى النّفوس، أشدّه تأثيرا.

ويمضي "القرطاجني" في حديثه هذا، حتّى يصل به الأمر إلى معالجة أمر الكذب في الشّعر، وتبنّيه الأخلاق، والذي تحزّب فيه الشّعراء والنّقاد أحزابا، منهم من ينتصر للصّدق، ومنهم من يستهجن ذلك، على غرار "الأصمعي " الذي يظنّ أنّ الشّعر يلين إذا لامس الخير، ويقوى إذا مازج الشّرّ[3].

فيرى "حازم": « أنّ صناعة الشّعر لها أن تستعمل الكذب إلاّ أنّها لا تتعدّى الممكن من ذلك أو المتمنع إلى المستحيل، وإن كان الممتنع فيها أيضا دون الممكن في حسن الموقع من النّفوس»[4].

---

[1] الأخضر جمعي: نظرية الشعر عند الفلاسفة الإسلاميين،، دط، ديوان المطبوعات الجامعية، ابن عكنون-الجزائر، 01-1999م، ص 40.

[2] القرطاجني: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص 133.

[3] ينظر: الأخضر جمعي: نظرية الشّعر عند الفلاسفة الإسلاميين، ص149.

[4] القرطاجني: المصدر السّابق، ص 136.

وآراء القرطاجني المنبثقة عن ثقافته التي امتزجت بالثّقافة الفلسفية لا تخفى على دارس، لذلك، لن نطيل الحديث فيها، فقد كان الاستشهاد بها هنا لمعرفة منطلق القرطاجني في تحديده لمفهوم الشّعر، وهذا أمر ضروري لتصور بنائه انطلاقا من مفهومه.

وقد أولى العلاقات والترابطات القائمة في النّص/الشعر التي تنمّ عن سبل الالتحام فيه عناية واضحة، ظهر ذلك في محاولته البحث في كيفية التّماسك في النّص، من خلال دراسته لقصيدة "المتنبي" "أغالب فيك الشّوق والشّوق أغلب"، التي عدّها "محمّد الخطابي " الممارسة النّصية الفريدة والرّائدة في إنتاج القدماء.

تدرّج "القرطاجني " في حديثه عن التّماسك من الوحدة الصّغرى، والتي يسمّيها "فصلا" وهو بيتان إلى أربعة أبيات، إلى أن بلغ الحديث عن تماسك الوحدة الكبرى وهي مجموع الفصول أو القصيدة، أين أبدى آراءه، واقترح بعض الشّروط والآليات الضّامنة للتّماسك، سواء على مستوى الفصل أم على مستوى الفصول، مهتما في ذلك بمراعاة حسن الابتداء، وجودة الصّياغة والبناء، والذّات المتلقية وكيفية الاختتام[1].

وأوّل ما نستهلّ به ذلك، عدم تقييد "حازم" القصيدة بالكم، فقد نظر في أشكال الشّعر، ووجد فيه ثلاثة أصناف: المقصّرات، والقصائد، والمتوسّطات، والاعتبار بهذا التّصنيف يعود إلى الغرض المقول فيه، وبناء عليه كذلك- الغرض- تنقسم النّصوص إلى بسيطة ومركّبة؛ « البسيطة مثل القصائد التي تكون مدحا صرفا أو رثاء صرفا...والمركّبة هي التي يشتمل الكلام فيها على غرضين، مثل أن تكون مشتملة على نسيب ومدح »[2].

فبهذا، يكون اكتمال النّص ونضوجه راجعا إلى استيفاء الشّاعر حقّ الغرض، وحقّ المعنى، ولا عبرة بطول القصيدة أو بقصرها، وهذا ملمح من ملامح الجدّة والحداثة؛ حيث ترى نظرية النّص اليوم، أنّ مبدأ تعريف النّص، لا يستند إلى الطّول، فقد تكون الكلمة الواحدة، أو العبارة القصيرة ، جديرة بأن نطلق عليها "نص " ،إذا توافرت فيها الشّروط اللاّزمة.

يميل "القرطاجنّي" إلى القصيدة المركّبة، لتعدّد الأغراض فيها، ممّا يتطلّب من الشّاعر الحذق والبراعة في الانتقال بين الأغراض، فيكشف ذلك عن تمكّن الشّاعر من النّظم والسّبك، بحيث « يستمرّ في الأغراض على الأنحاء التي لا يوجد للكلام معها اضطراب ولا تنافر»[3].

---

[1] ينظر: محمّد الخطابي: لسانيات النّص، ص ص 149- 161.

[2] القرطاجني: منهاج البلغاء وسراج الأدباء ، ص 303.

[3] ابن رشيق: العمدة في صناعة الشعر ونقده، ج1، ص ص 168- 170.

فحسن التّنقّل بين الأغراض، أمر ضروري، يكشف البراعة الفنية، وقدرة التّحكّم لدى الشّاعر، نظرا لما هو كائن في رحم النّص الشّعري من ارتباطات وعلاقات سواء أكان ذلك على مستوى المعاني، أم على مستوى العبارات والأسلوب.

كما يكون هذا التّنقّل مدعاة لانسجام ما تمخّض عنه النّص من معان وأفكار، يلقى بها في أسماع المتلقّين وأذهانـــهم، ولهذا الاعتبار، عمل "القرطاجني" على تـــوضيح ذلك، مبرزا أسباب حـــيازة النّجاح

والتّأثير، مقسّما الأساليب بحسب البساطة والتّركيب، عشرة أنحاء باختلاف أهواء النّاس وطباعهم[1].

فلمّا كان المتلقي الطّرف الثّاني في العملية التّواصلية، كان بناء النّص من معان، ألفاظ، أساليب وتشبيهات... منطلقا من ذلك، لأنّه لا مفرّ له في النّهاية من العودة إليه، للحكم بجودة النّص أو رداءته.

أمّا عن المطالع والاستهلالات، فلم ينفرد "القرطاجني" برأي، و لم يخالف ما كان سائدا من آراء في هذه القضية؛ فقد دعا بدوره إلى تحسين الابتداء، ومعرفة منافذ المتلقي، معتبرا « تحسين الاستهلالات والمطالع من أحسن شيء في هذه الصّناعة، إذ هي الطّليعة الدّالة على ما بعدها المتنزِّلة من القصيدة منزلة الوجه والغرّة »[2].

فالمطلع هو المعنى المركّز للنص، الذي يأتي بسطه فيما بعد. لذا، وجب على الشّاعر أن يعرف مداخل المتلقي، فيدخل إليه من جهة ما يحبّ، ليلقى عنده الاستجابة التي أراد استثارتها.

أرجع "القرطاجني" الاستهلالات في القصائد، إلى مقاصد الشّاعر، التي بدورها ترجع إلى الأغراض، وذكر بعض الاستهلالات التي استجادها العرب، والسّبب في ذلك وعلّته.

ومن مقاييس الجاذبيّة التي تشعّ بها الاستهلالات، أن يكون الحسن في الألفاظ، من وقوع اقتران، وتشاكل، وإيجاز، ومنها ما يرجع إلى المعاني، وما وقع فيها من حسن محاكاة... يقول "القرطاجني" في ذلك: « لا يخلو الإبداع في المبادئ، من أن يكون راجعا إلى ما يقع في الألفاظ من حسن مادّة، واستواء نسيج، ولطف انتقال، فتشاكل اقتران، وإيجاز عبارة »[3]. أو ما يكون في المعاني، « من حسن محاكاة، ونفاسة

[1] ينظر: القرطاجني: منهاج البلغاء وسراج الأدباء ، ص ص 354- 355.

[2] المصدر نفسه، ص 309.

[3] المصدر نفسه، ص 309.

مفهوم، وتطبيق مفصل، بالنّسبة إلى الغرض، وما جرى مجرى ذلك، ممّا يستحسن في المعاني »[1]. وقد يرجع الحسن « إلى النّظم، من إحكام بنية، وإبداع صيغة، ووضع، وما ناسب ذلك ممّا يحسن في النّظم »[2]. فمثّل لذلك بــ:

كِلِينِي لِــهَمٍّ يَا أُمَيْمَــةَ نَاصِــبٍ وَلَــيْلٍ أُقَاسِيهِ بَطِيءِ الكَوَاكِبِ

ضمن حديثه عن حسن الألفاظ، وذكر قول "السّموأل" في حديثه عن حسن المعاني:

إِذَا المَرْءُ لَمْ يَدْنَسْ مِنَ اللُّؤْمِ عِرْضُــهُ فَكُــلُّ رِدَاءٍ يَرْتَدِيــهِ جَمِيــلُ

وَإِنْ هُوَلَمْ يَحْمِلْ عَلَى النَّفْسِ ضَيْمَهَا فَلَيْسَ إِلَى حُسْــنِ الثَّنَاءِ سَــبِيلُ.

وغير ذلك من الاستهلالات التي استجادها على غرار النّقاد العرب[3].

ويتدرّج "القرطاجني" في حديثه بعد الاستهلالات، إلى صلب الموضوع، أو الغرض، فينظّم الفصول، بحسب النّظم وقوانينه الأربعة: استجادة مواد الفصول وانتقاء جوهرها- وحسن الانتقال بين الفصول، الذي انقسم بدوره إلى أنواع: ما كان ممهّدا له- ما كان بجهة الانعطاف والالتفات وما كان هجوما.

أمّا القانون الثّالث، فهو تأليف بعض بيوت الفصول إلى بعض. بمعنى تناسب الثّاني مع الأوّل. ويختصّ القانون الرّابع، باتّصال الشّكل والمضمون، ويحدث بأساليب أربعة: ضرب متّصل العبارة والغرض، ضرب متّصل العبارة دون الغرض، ضرب متّصل الغرض دون العبارة وضرب متّصل الغرض والعبارة[4].

وتختلف هذه الأضرب والقوانين لاعتبارات شكلية نصية ولاعتبارات تداولية، ذلك أنّ الشّاعر إذ ينظم شعره، لا مناص له من أخذ هذه الاعتبارات في الحسبان.

ثم ينتهي "القرطاجني" إلى الخواتم، التي- على غرار الاستهلالات- والتي يجب العناية بها، وإعطاؤها حقّها من السّبك والنّظم. وهو في ذلك، يفرّق بين الخواتم، وما يطلق عليه "التّحجيل" الذي يعني إنهاء المقطع- القصيدة- بالأبيات الحكمية و الاستدلالية[1].

---

[1] المصدر نفسه، ص 309.

[2] المصدر نفسه، ص309.

[3] ينظر: المصدر السابق، ص 309.

[4] ينظر: المصدر نفسه، ص ص 287- 319.

وإذ يستعمل "الاستدلال"، فهذا ملمح آخر لصبغة مذهبه بالصّبغة الفلسفية. والتّحجيل يزيد الفصول بهاء ورونقا، لكن في حدود المعقول، حتّى لا ينصرف عن الغرض، ويدخل في التّكلف. والتّوسط في ذلك مطلوب، فـــ « يقتضب الخاطر من ذلك، ما ناسب الغرض، ووسعه مقدار الشّعر، وتكمن فيه رويّة، و لم يكن قلقا في موضعه من جهة لفظ، ولا معنى »[2].

المتمعّن في كتاب "منهاج البلغاء وسراج الأدباء" يلمس شمولية وكلية في آراء صاحبه، فهو يتطرّق إلى التّجربة الشّعرية بكل حيثيّاتها، من كونها فكرة إلى أن تتحقّق وتتمخّض كيانا شعريا قائما، مرشدا في ذلك إلى كثير من أسباب النّجاح، وموضّحا سبل إخراج القصيدة من الوجود بالقوّة إلى الوجود بالفعل وفق أبرع الطّرق، خدمة للاعتبار الجمالي والتّداولي.

هذا عن مفهوم النّص في النّقد العربي القديم. أمّا عن نقّاد العرب المحدثين، فيستوقفنا الحديث عند "محمّد الخطابي"، الذي يرى أن النّص ليس وحدة بنيوية كالجملة، وما يشبهها، وكذا ليس علاقة بنيوية، بل هو وحدة دلالية تتشكّل من تعالق الوحدات المبنية[3].

يجعل "الخطابي" التّعالق بين مكوّنات النّص، أو الوحدات المبنية، كالجمل والتراكيب مؤشر النّصية، ويستثني من ذلك البنية، لأنّها قد تكون متّسقة في ذاتها، لكن لا تشكّل لنا نصا بالمفهوم المعاصر، وهذا يحدث كثيرا في غياب شروط التّعالق والتّرابط.

وكما لا يصلح أن نطلق على كلّ جملة مصطلح "النّص "،لا يمكننا في كلّ الأحوال، إطلاق المصطلح على توال للجمل، لأنّ العبرة بالاتّساق بين كلّ الأجزاء المكوّنة للخطاب، ووجود علاقات دلالية بينها، لا اتّساقها مفردة.

يوحي رأي "الخطابي" لنا بميله إلى مبدأ تعاريف النّص القائمة على الانسجام، الذي يُعدّ شرطا للنّصية، وإذ يقرّ بهذا الشّرط، لا يلغي مبادئ البنيوية، لكن يضيف لها المستوى الدّلالي. فهذه البنية المنغلقة، تدرس بالنّظر إلى علاقة الجزء بالكلّ، واشتغاله استناد لطريقة اشتغال الكلّ، لكن دون إقصاء الدّلالة التي ترتبط بمادة هذه البنية وهي الألفاظ أو اللّغة، ليكون اللّفظ مناسبا للتّعبير عن المعنى، وبالتّالي تحقيق الانسجام للمتلقي.

---

[1] ينظر: المصدر نفسه، ص 300.

[2] المصدر نفسه، ص 302.

[3] ينظر: محمد الخطابي: لسانيات النص، مدخل إلى انسجام الخطاب، ص ص 15، 16.

ويؤكّد "محمّد مفتاح" ضرورة توفّر شرط الانسجام، بما هو ضابط أولي للنّص بالإضافة إلى التّنضيد والاتّساق، غير أنّه يزيد على ذلك، بنظرته الدّاعية إلى اعتبار علاقة النّص بالنّصوص الخارجية؛ فيكون النّص– تبعا لنظرته هاته– محكوما بجهتين :جهة التّفاعل الحاصل داخله وتشبّعه، وجهة محاورته مع النّصوص السّابقة أو الخارجية[1].

تأسيسا على تعدّد المفاهيم والتّعاريف للنّص، التي ذكرها "محمّد مفتاح" يحدّد له مقوّمات جوهرية أساسية، وذلك على النّحو التّالي:

–مدونة كلامية : مُؤلَّف من كلام.

–حدث:كلّ نص يقع في زمان ومكان معيّنين.

–تواصلي: وظيفته توصيل المعلومات.

–تفاعلي: له وظائف أخرى غير توصيل المعلومات (علاقات اجتماعية).

–منغلق: انغلاق سمته الكتابية الأيقونية.

–توالدي: مُتولّد من أحداث تاريخية ونفسانية ولغوية[2].

إنّ تعريف "محمّد مفتاح" للنّص على هذا الشّكل، يقترب من تعريف "جيليان براون" و"جورج يول" من جهة تركيزهما على التّواصلية في النّص، وتعليق شرط الفهم وحصوله عليها. أمّا من جهة الانغلاق، فهو يستذكر البنيوية، لكن من جهة الاكتمال والنّضوج، وليس من جهة عدم القدرة على التّأويل أو القراءة، وهذا ما ذكره أيضا القدماء أمثال، "القرطاجني".

واهتمّ "حسين خمري" بدوره بالنّص، وكتابه "نظرية النّص، من بنية المعنى إلى سيميائية الدّال"دليل على ذلك، ومُؤلَّف يختصر الوقت والجهد، فقد ضمّنه رصدا شاملا لكلّ ما يتعلّق بالنّص، من الجانبين؛ الغربي والعربي. أمّا عن تعريفه الشّخصي للنّص، فإنّه يستند إلى السّيميائيات، ليوسّع بذلك مفهوم النّص

[1] ينظر: محمد مفتاح: النص من القراءة إلى التنظير، ط1، شركة النشر والتوزيع– المدارس– الدار البيضاء – المغرب، 1421هـــ- 2000م، ص9.

[2] ينظر: محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص)، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء– المغرب، بيروت، لبنان، 2005م، ص ص 119، 120.

التّقليدي المرتبط بالأدب والكتابة، فـــ « النص باعتباره بنية دالة، هو عبارة عن نظام سيميائي، أو منظومة رمزية بالدّرجة الأولى، يتمفصل داخل نظام ثقافي محدّد، ويولّد حقيقة اجتماعية وتاريخية معيّنة»[1].

ويُؤكّد ذلك في موضع آخر، حيث يبدو « النّص عبارة عن رمز كبير، يتحرّك داخل الثّقافة، وهو في نفس الوقت نظام يشتغل بواسطة الرّموز والعلامات، لإنتاج معنى، أو التّعبير عن فكرة معيّنة »[3].

يكون النّص تبعا لهذا التّعريف، خاضعا للثّقافة السّائدة التي ينشأ فيها، من جهة ولادته، ليتحوّل إلى عنصر فاعل ومشارك في بنائها، بعد إنتاجه، وهو مخوّل للتّواصل.

فهذا الكيان الذي يتكوّن من رموز يشتمل عليها، سرعان ما تضمحلّ صفة الكلية فيه، ليستحيل بدوره، جزءا من أجزاء الثّقافة التي ينتمي إليها، أو رمزا من رموزها، بما يعني؛ أنّ مادة النّص هي علامات ورموز، يبحث فيها عن جهات تعلّقها ببعض، حتّى تنتج لنا رمزا، يصلح لأن يتواصل به، لكنّ هذا الرّمز، لا يعني اكتماله نهاية الأمر، أو تحقيقه قمّة أوجه التّواصل، بل يدخل من جديد، في دائرة بناء أخرى، ليكون لبنة من لبناته.

هذا عن مفهوم النّص من زاوية السّيميائيات، التي انطلق منها "حسين خمري"، لكنّه تطرّق إلى أمر آخر، جعل مفهوم النّص ذا طبيعة إشكالية، يبرزها « الطّابع المزدوج الذي يتميّز به، وهو أنّه قراءة وكتابة في الوقت نفسه»[2]. فينتقل بنا "حسين خمري" من الوصف العام للنّص- بما هو رمز- ليدخل بنا دائرة الإنتاج و التّلقي.

ويتداخل مصطلح "الكتابة" كثيرا مع مصطلح "النّص "، حيث تغدو الكتابة نصا، فتنتفي معها النّظرة القديمة للكتابة على أنها قيد، أو هي علّة حفظ النّصوص، والمهمّة التي أسندت إليها، فتأتي في ثنائية (المنطوق/ المكتوب).

لقد ظهرت الكتابة اليوم بحلّة جديدة، خاصّة على يدي "بارت"، و"جاك دريدا" (Jacques Derrida)[3].

---

[1] حسين خمري: نظرية النص، من بنية المعنى إلى سيميائية الدال، ص ص 23، 36.

[3] المرجع نفسه، ص74.

[2] المرجع السابق، ص 41.

[3] سيكون الحديث عن هذا في مبحث الفرق بين النص/ الكتابة.

يشير"حسين خمري" في اكتساء النّص طابع الإشكال، كونه مقروءا مكتوبا في الوقت ذاته، إلى نظريات التّلقي المعاصرة، التي تجعل من القراءة إعادة كتابة للنّص، لأنّ النّص مضمار يلتقي فيه الكاتب و القارئ؛ هذا القارئ الذي لم تعد مهمّته استهلاك النّص، بقدر التّفاعل معه، و إعادة إنتاجه.

فالقارئ إذ يقرأ النّص، يؤسّس لنص آخر على أنقاض النّص وفق ما يمليه عليه مخزونه الثّقافي، وإن تحقّق هذا، فذلك لبراعة صاحب النّص، الذي أحسن التّأثير، وأحرز الغاية.

وفي الجهة المقابلة لذلك، يتوفّر الكاتب/ الشّاعر على زخم هائل ممّا قرأه، فأكسبه زادا ثقافيا، يكتب في ضوئه؛ فما كتابته ونصوصه تلك، إلاّ محاورة لما قرأه من نصوص. ومن منطلق المشاركة بين النّاص/ المتلقي/ –الزّاد الثّقافي– بما فيه، أو ما ينجرّ عنه من أفق توقع، يكون استلذاذ المتلقي واستهجانه، الذي تؤكّده قراءته للنّص.

وخلاصة القول، إنّ القارئ هو من يحيي ذكر النّص بإحياء معانيه، لأنّ النّص بلا قراءة، لا قيمة له، وهو مغمور لا يكاد يظهر.

أمّا "سعيد يقطين"، فيرى أنّ النّص يتحوّل إلى خطاب، إذا دخل حيّز التّواصل[1]. فلا يعطي تعريفا واضحا للنّص، بل هو مهتمّ أكثر بالتّفريق بين النّص والخطاب، الذي يُطلَق على النّص حالة تحرّره من منشئه، ودخوله عالم الاستعمال والتّداول، ممّا يسمح لنا، أن نستدلّ على أنّ النّص عنده، يُطلَق على العيّنة اللّسانية ولمّا تنتقل إلى مرحلة التّواصل بعد.

يقترب "سعيد يقطين" –بهذا– من رأي (فان ديك) القاضي بأنّ النّص والخطاب، يُفرَّق بينهما على أساس التّواصل؛ فما كان قبل التّواصل هو "النّص "، وما بعده هو "الخطاب".

يظهر أنّ النّقّاد العرب يتكلّمون بلهجة غربية، فجلّ الآراء، كانت على كبير اتّفاق مع الآراء الغربية.

فهذا "صلاح فضل" بعد إطّلاعه على المؤلّفات الغربية، أرجع التّعريفات العديدة للنّص، إلى المقاربات المقدَّمة له في البحوث البنيوية والسّيميولوجية، وبالاستناد إلى اختلاف المنظورات، فقد يكون النّص بالارتكاز على المنظور اللّغوي، أو بالنّسبة لعملية من عمليات التّشفير في حالة النّص الأدبي. ثمّ هناك أيضا

---

[1] ينظر: سعيد يقطين: انفتاح النص (النص– السياق)، د ط المركز الثقافي العربي، بيروت– لبنان 1989م، ص 12.

خاصيّة الاكتمال والاستقلالية والانغلاق، التي ينطلق منها البعض في تعريف النّص، بالإضافة إلى التّناص كواحد من التّصوّرات، وقد يُعرَّف النّص بالعودة إلى علاقته بالكتابة، وارتباطهما بالخطاب[1].

فبعد رصده لكلّ التّصوّرات المستند إليها في تعريف النّص، يعرّفه بأنّه « وحدة معقّدة من الخطاب، إذ لا يفهم منه مجرّد الكتابة فحسب، وإنّما يفهم منه أيضا عملية إنتاج الخطاب في عمل محدّد»[2].

فالنّص بذلك، عناية بجميع أطراف التّواصل، ودراسة بنيته ونظامه من جهة أخرى، لكنّ "صلاح فضل" هنا أخلط المفاهيم بجمعه بين العملية والإنتاج، على عكس "محمّد الخطابي"، الذي ذكر أنّ العملية تعني دراسة الخطاب، بردّه إلى جميع أطراف وظروف التّواصل، أمّا النّص بوصفه إنتاجا، فهذا من جهة البنية والنّظام بعيدا عن السّياق الخارجي[3]. وهو إذ يجمع بين العملية والإنتاج في النّص، لا يفرّق بين النّص والخطاب.

وتحدّث "صلاح فضل" بعد ذلك عن التّماسك، الذي « ينتمي إلى مجال الفهم والتّفسير، الذي يضفيه القارئ على النّص»[4]. فبالإضافة إلى المؤشّرات اللّغوية، التي يعتمد عليها لتحقيق التّرابط داخل النّص، مثل: علامات التّرقيم والعطف والوصل... فإنّ القارئ أو المتلقي، يلجأ إلى عناصر القراءة، ومخزونه الذي ترسّب لديه، ليشكّل أفقا يقرأ به ما يعترضه من نصوص، وبالتّالي الحكم عليها بالنّصية من عدمها.

ومن المهتمين أيضا بالنّص ،"عبد الملك مرتاض"، "أحمد مدّاس"و "إبراهيم خليل"، الذين لا تختلف آراؤهم عن سابقيهم من الدّارسين، لأنّ الجميع ينهل من منهل واحد، و إنّما الاختلاف- إن وجد- يكون بحسب زاوية نظر من يؤخذ عنه.

فـــ"عبد الملك مرتاض" يعدّ « النّص كتابة، والكتابة قراءة، والقراءة تأويلية مهيّأة للتّلقي المفتوح إلى يوم القيامة... النّص حوارية النّصوص، وحوارية النّصوص ليست إلاّ تناص النّصوص... والنّص لعب

---

[1] ينظر: صلاح فضل: بلاغة الخطاب وعلم النص، ص ص، 229- 243.

[2] المرجع نفسه: ص 241.

[3] ينظر: ص 20 من البحث.

[4] صلاح فضل: بلاغة الخطاب وعلم النّص، ص 260.

باللّغة... والنّص حيّز ممتد، فضاء بعيد الامتداد، مفتوح الدّلالة على ما لا نهاية له من المعاني... إنّه النّسيج اللّغوي العجائبي... الذي ينتسج بفعل سحرية عبقرية»[1].

يبدو لأوّل وهلة، أن "مرتاض" يذهب مذهب (بارت)، في جعله النّص كتابة، لكنّه يعود في موضع آخر، لينبّه إلى أنّه لا يتّفق معه، لأنّه إذا جعل النّص كلّ كتابة، يصبح كلّ شيء غير نفسه[2].

ثمّ يواصل تعريفه للنّص، فيرجعه إلى التّناص، ويضيف أيضا جهة أخرى من جهات تعريف النّص، حيث يكون لعبا باللّغة، على رأي كلّ من (بارت)و (كريستيفا).

يعود تأرجح "مرتاض" في تعريفات النّص هاته، إلى زئبقية المفهوم كما يذكر ذلك في استهلال حديثه عن النّص الأدبي، ولا بجانب الصّواب في ذلك، لأنّ تعريفات النّص تباينت–كما رأينا– بحسب زوايا النّظر؛ ففي تعريف آخر له، وبالنّظر إلى المتلقي،–بما هو قارئ للنّص– لاحظ أنّ « لكلّ قارئ نص، فهو الواحد المتعدّد، وهو القديم المتجدّد، وكلّ نص بقراءة، وكلّ قراءة بنص، تتحدّد وتتعدّد على وجه الدّهر »[3].

ثمّ ينتهي في الأخير، إلى أنّ النّص فنّ من الفنون، والفنّ لا يخضع للبرهان، ولمّا كان كذلك، فهو يرفض أن يكون للنّص علم[4].

يمكن أن نستقرّ–انطلاقا ممّا سبق– على أنّ "مرتاض"، لم يستطع تحديد مفهوم النّص وضبطه، إلاّ ما كان في جانب النّص الأدبي، الذي يراه لعبا بالكلمات، حيث يكون الانزياح عن المعيار القاعدي بما يجري من مشابهات ومحسّنات، يطبع النّص، ويميّزه عن سائر الكلام العادي.

وما يمكن أن ننتهي إليه، هو أنّ وصف النّص بصفة النّصية له معايير تقتضيها العيّنة اللّسانية، يلخّصها "أحمد مدّاس" في ثلاثة مستويات:

«الأوّل: يهتمّ بالجانب النّحوي الدّلالي، ويشمل عنصري الانسجام واللّعب اللّغوي.

---

[1] عبد الملك مرتاض: نظرية النص الأدبي، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2007م، ص ص 3، 5.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص ص 47، 50.

[3] المرجع السابق، ص 11.

[4] ينظر: المرجع نفسه، ص7.

والثّاني: يهتمّ ببنية النّص وتأليفه، ويشمل عنصري التّطور والبنية المقطعية.

والثّالث: يأتي على الجانب الفكري، ويشمل عنصري التّرابط وعدم التّعارض»[1].

ينطلق "أحمد مدّاس"من الجانب الشّكلي في العيّنة اللّغوية، وكيفية نموّ النّص وتشكّله إلى أن ينتهي به الأمر عند القارئ، الذي تُعزى إليه عملية التّأويل، وصلاحية الحكم بالتّماسك. ويضيف إلى هذا، أنّه متى تحدّد المقام، وظهرت علائق الاتّصال، ولاحت الرّسالة، تأكّدت قصدية الكلام، وآل الأمر إلى اعتبار وحدة الفضاء بين المخاطبين، جاز الحكم بالتّماسك المؤقّت[2]. فتعاضد هذه العلاقات والعناصر، وتناصرها، تحقيقا لقصدية الكلام/ النّاص وفهم المتلقي وبالتّالي تحقيق التّواصل، كلّ هذا يسمح بوسم الكلام بالنّصية.

ولا يبتعد " إبراهيم خليل" في منظوره إلى النّص عمّا قاله "أحمد مدّاس"، و"الأزهر الزّنّاد" الذي وضع كتابا بأكمله، يبحث فيه النّص ومعايير النّصية.

فــ"إبراهيم خليل" يوافق تعريف "الأزهر الزّنّاد" الذي يرى أنّ « النّص معياره التّفاعل الدّاخلي والتّماسك والإفصاح عن المحتوى »[3].

وهو تعريف يسير في نفس اتّجاه المنادين بإقامة تعريف للنّص على أساس معايير النّصية، والتي حدّدها (دوبوجراند) في: قصدية المخاطِب واستحسان المخاطَب، وانسجام الخطاب، وإخباريّته، وتناصاته ومقامه الوارد فيه، وهي ما يجعل المكتوب نصّا.

فمتى توفّرت هذه الشّروط، وحصل التّواصل، فذلك هو النّص، وإن ظهرت فيه بعض التّقطّعات على المستوى السّطحي أو الشّكلي، لأنّ القارئ كفيل بسدّها وجبرها، لما يتوفّر عليه من مخزون ثقافي، وقدرة على التّخيّل والرّبط.

---

[1] أحمد مداس: لسانيات النص، نحو منهج لتحليل الخطاب الشعري، ص 90.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص ص 314، 315.

[3] الأزهر الزناد: نسيج النص، بحث في ما يكون به الملفوظ نصا، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت- لبنان، 1993، ص20.

2-4- النّـــص / الخـــطاب/ الكتابـــة:

2-4-1- النّـــص/الخـــطاب:

لا يخفى على قارئ هذا الفصل، أو المطّلع على نظرية النّص، ما وقع من تداخل وتزاحم بين المصطلحات، خاصّة ما كان بين النّص والكتابة والخطاب، حتّى وُجد من لا يفرّق بين النّص والخطاب.

لذا، سنتطرّق إلى بعض من بذلوا جهدهم في مجال هذه المفارقة أو الثّنائية.

فمن الذين يساوون بين الخطاب والنّص، نجد: "رقيّة حسن"، "محمّد عابد الجابري"، و"محمّد مفتاح"... فـــ"رقيّة حسن"مثلا ترجع "النّصية" إلى توفّر معايير، متى توفّرت سواء في المنطوق أو المكتوب كان نصّا.

ومن الذين يفرّقون بين المصطلحين، على أساس المكتوب والمنطوق، "زليج هاريس" (Zellige Harris) و"إميل بنفنيست" (Emile Benveniste) و"محمّد الخطّابي"...

وهناك، من يبني هذه المفارقة على أساس أيٍّ منهما –الخطاب والنّص– أشمل من الثّاني.

فـــ(ميشال آدام)، يرى أنّ الخطاب أشمل من النّص، على عكس ما يذهب إليه "مرتاض"، في قوله: «النّص هو الفضاء الأرحب لتجربة العشق في ممارسة الكتابة... النّص واحد والخطاب أخطبة »[1]. وهو متّفق مع رأي "سعيد يقطين"[2].

ما يمكن قوله إذن، في خاتمة الحديث عن النّص / الخطاب، أنّ المعيار السّليم في تعريفه والحكم على عيّنة لسانية بالنّصية، يرجع إلى معايير النّصية، لأنّها معايير ثابتة بالتّجربة، خاصّة فيها: التّماسك أو الاتّساق والانسجام، لأنّهما الكفيلان بوقوع التّواصل.

---

[1] عبد الملك مرتاض: نظرية النص الأدبي، ص ص 11، 12.

[2] ينظر: حسين خمري: نظرية النص، من بنية المعنى إلى سيميائية الدال، ص ص، 59، 62. ومحمد الخطابي: لسانيات النص، ص 29. وأحمد مداس: لسانيات النص، نحو منهج لتحليل الخطاب الشعري، ص 16. وسعيد يقطين: انفتاح النص (النص– السياق)، ص 32.

2-4-2- النّــص/الكتــابــة:

أمّا ما يخصّ، النّص والكتابة، فإنّها- كما سبق وأن ذكرنا- تجاوزت المفهوم التّقليدي، بما هو تثبيت الأصوات، لتصبح الكتابة، أو بالأحرى "علم الكتابة " علما عامّا يحوي بين طيّاته اللّسانيات، بعد أن طرح (دريدا) مفهوم الكتابة، معتمدا على إنجاز اللّسانيات والسّيميائيات، واضعا بذلك مصنّفا بأكمله بين يدي من يهمّه الأمر (De la grammatologie)[1] .

وقد تناول (بارت) مفهوم الكتابة في مواضع كثيرة من كتاباته، وأولاها عناية كبيرة، فتحدّث عن الكتابة البيضاء، والكتابة في درجة الصّفر، والنّص الكتابي والنّص القرائي.

في البداية، ذكر (بارت) أنّ الكتابة هي الأدب وهي النّص[2]. ثمّ فرّق بين المصطلحات، فرأى أنّ النّص «هو العلامة على انعدام السّلطة، فالنّص يحمل في طيّاته قوّة الانفلات اللاّنهائي من الكلام الاتّباعي... إنّ النّصّ لا يفتأ يرمي بك بعيدا... إنّه يلقى خارجا نحو مكان لا موقع له، نحو اللاّمكان، بعيدا عن الثّقافة المسوسة »[3].

فالنّصّ لا يتحقّق وجوده، إلاّ بالنّظر إلى خطاب السّلطة، وبالتّالي، الثّقافة السّائدة، فمتى استطاع النّاس أن يفلت من قبضة هذا الخطاب السّلطوي، ليؤسّس خطابا له، سمّي ذلك نصّا، فكأنّ كينونة النّص، لا تتحقّق إلاّ بالانزياح عن الخطاب السّائد، وتحقيق التغيير.

النّص إذن، مغامرة في المجهول؛ أن تثبت نفسك في موقع، ليس من السّهل تجاهل من فيه- خطاب السّلطة- وليس من الهيّن الثّبات على مبادئ الخطاب التي أرسيتها.

ثمّ يتحدّث عن الكتابة والأدب، بنفس لهجة الخطورة، والمضيّ نحو المجهول. « فالكتابة تعني أن نضع أنفسنا فيما يطلق عليه اليوم التّناص، أي أن نضع لغتنا وإنتاجنا الخاص للّغة ضمن لا نهائية اللّغة... والأدب

---

[1] Voir : Jacques Derrida, de la grammatologie, collection critique les Edition de Minuit-France 1967,

[2] رولان بارت: درس السيميولوجيا، ص ص 4- 14.

[3] المرجع نفسه، ص 23.

عندي – وأنا أتحدّث بالطّبع عن أدب نموذجي– أدب هو نموذج في الخلخلة، أي ممارسة تهدف إلى زعزعة الذّات الفاعلة وتقويضها، وتشتيتها في ذات الصّفحة »[1].

فلا تتّضح معاني النّص/ الكتابة / الأدب، إلاّ من حيث هي خلخلة على مختلف الأصعدة ؛ فالنّص خلخلة للخطاب السّلطوي والثّقافي، والكتابة خلخلة للنّصوص اللاّمتناهية، للانهائية اللّغة، والأدب أيضا خلخلة للذّات الكاتبة، بما هو كتابة لما يحمله من معاني الممارسة.

ومن هذه الخلخلة، تنشأ المتعة، لأنّ الخلخلة لا تتعدّى ذاتها، فتتحدّد كمتعة وافتتان.

ما تجدر الإشارة إليه، أنّ (بارت) يقيم الكتابة والأدب، على أساس المحاكاة والاستنساخ، ويشير كذلك إلى " النّص الاستهلاكي"و "النّص القرائي"، رابطا بينهما وبين "القراءة الاستهلاكية" و"القراءة المساهمة"، التي تستطيع إعادة كتابة النّصوص، بفعل ضمّ القارئ والأثر[2].

ويعرّف (بارت) النّص على أساس اللّغة، فيراه « أساسا رمزيّا، فالأثر الأدبي الذي نفهم طبيعته الرّمزية المطلقة، وندركها ونتلقّاها.. النّص يحيل إلى اللّغة، إنّه يحيل إلى اللّغة؛ إنّه مثلها، يخضع لبنية، لكنّها بنية لا مركز لها، ولا تعرف الانغلاق »[3].

أمّا الكتابة في الدّرجة صفر، فيعني بها تنوّع اللّهجات الممزّق[4].

ما يمكن الخلوص إليه، أنّ (بارت) كان ينظر إلى هذه القضايا في سياق فكري عام، مبني على الخلخلة والتّقويض، القائم على قطع الصّلة بين المؤلّف والنّص، ليبني صرح النّص الذي يدعو إليه؛ الذي يستوجب قارئا يفسّر ويكتب، وليس قارئا يقرأ[5]. فقد أضحت الكتابة منفصلة عن الكاتب، ومرتبطة بالقارئ.

---

[1] المرجع السابق، ص ص 37، 38.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص65.

[3] المرجع نفسه، ص 62.

[4] ينظر: المرجع نفسه، ص 15.

[5] ينظر: مصطفى السعدني: المدخل اللغوي في نقد الشعر، قراءة بنيوية، دط، منشأة المعارف، الإسكندرية– مصر، دت، ص.20

3- نظريــــة النّــــص:

كما سبق الحديث عن التّطوّرات الحاصلة في ميدان الدّرس اللّساني، ظهرت نظرية النّص، وتحدّدت « مفهوما إجرائيّا، ومنهجا تجريبيا يطغى على السّاحة النّقدية، فإنّها قد تكفّلت برسم حدود الأدب، وتحديد خصوصيّاته »[1].

وللمزيد من التّوضيح، والتّعرّف على ما أدلى به المشتغلون باللّسانيات، سيحاول البحث تقديم بعض التّعريفات التي جاءت بهذا الصّدد، في محاولة لإزالة اللّبس الوارد بين المصطلحات.

من الذين تصدّوا لمصطلح نظرية النّص، "فان ديك"، "جوليا كريستيفا" (Julia kristiva) و "رولان بارت" (Roland Barthes).

حيث يرى (فان ديك)، الذي يعتمد منهج النّحو التّوليدي، أنّ نظرية النّص « إنتاجية لأنّها تولّد شكليّا مجموعة لا متناهية من النّصوص انطلاقا من مجموعة محدّدة من القواعد والعناصر»[2].

ينظر (فان ديك) إلى النّص من حيث المنبت، ويرجع ذلك إلى إمكانية توالد النّصوص انطلاقا من الكمّ المحدّد للألفاظ والقواعد، وما يسهّل هذه العملية، تمكّن الفرد من التّصرّف في توزيع العناصر أو الألفاظ، طبقا لاحتياجات المتلقي والسّياق، حيث يفرض عليه في مواقف معيّنة كسر القاعدة المعيارية.

والإنتاجية بما هي خلاف النّتاج، تكرّس للفرد هذا التّصرّف، فهي مبدأ تفعيل النّص؛ بناؤه وتشكليه عن طريق إعادة توزيع العناصر وإعادة بنائها، وتناسله من نصوص ومقولات سابقة عليه، سواء أكان ذلك عن قصد أم عن غير قصد.

وهي نظرة تقارب نظرة (جوليا كريستيفا)، من حيث الوظيفة الإنتاجية، إلاّ أنّها ترى أنّها راجعة إلى «تسجيل قوانين نمط من الإنتاجية»[3].

---

[1] - حسين خمري: نظرية النّص، من بنية المعنى إلى سيميائية الدّال، ص 22.

[2] T.A Van Dijk : Aspects d'une théorie géative du texte poétique , Essai de sémiotique poétique la rousse 1972, p182. نقلا عن: حسين خمري: المرجع السّابق، ص ص، 30، 31

[3] حسين خمري: المرجع نفسه، ص 30.

فالإنتاجية، تنفي النّظرة القديمة للنّص القائمة على مبدأ استهلاك النّصوص، وقبوع المعنى داخلها. فقد أصبح النّص محلّ تفاعل وتفعيل بالنّسبة للقارئ، ينطلق منه لينتج بدوره نصّا آخر، فتغدو قراءته تلك نصّا آخر (النّص القرائي).

أمّا "رولان بارت"، فيذهب إلى أبعد من ذلك، حيث يقول: «نظرية النّص هي حتما مراجعة للخطاب العلموي، ولهذا السّبب، فهي تدشّن تحوّلا علميا حقيقيا، لأنّه لحدّ الآن، لم تقم العلوم الإنسانية بنقد خطابها الذّاتي، معتبرة إيّاه مجرّد أداة أو وسيلة لخدمة غرضها»[1].

إذن، يرى (بارت) أنّ نظرية النّص ذات أهمّية كبيرة في النّقد المعاصر، بسبب تركيزها على دراسة، تحليل، ونقد النّص/ الخطاب ذاته، وهذا بلا شكّ مطلب مناهج ونظريات البنيوية وما بعدها، في توجيه الدّراسة إلى النّص ذاته، بعيدا عن حيثيّات ولادته ونواياه. وربّما لـــهذا الاعتبار، يعلّق "حسين خمري" آمالا في أن تصبح «نظرية النّص نظرية عامّة للأدب، إذا استطاعت أن تطبق بصرامة المعطيات التي أوجدها النّحو التّوليدي، إذ إنّها بهذا المنهج، تستطيع أن تولّد عددا كبيرا من النّصوص»[2].

على نحو ما ذهب إليه (فان ديك) من ناحية، وما أقرّه (رولان بارت) من ناحية أخرى، تغدو مهمّة خلخلة الأدب والنّقد على حدّ سواء، الوظيفة المنوطة بنظرية النّص، لتستحيل نظرية عامّة تبحث كيفيّة تشكّل النّص، بما هو نصوص تتوالد أو تتناصّ مع نصوص أخرى، لتكون في الوقت ذاته النّاقد له.

لسانيـــات النّـــص:

لئن كانت هذه وظيفة نظرية النّص، فإنّ "لسانيات النّص "ظهرت وتشكّلت لترسم خطّ سيرها الذي حدّدته في الاهتمام والبحث بالمعايير التي تحقّق النّصية للنّص، بوصفه كائنا مشكّلا أو متولّدا من اللّغة؛ أي ما يكون به الملفوظ نصّا. حيث يوضّح هذه الوظيفة، أو هذه الحقيقة لمفهوم اللّسانيات النّصية، تعريف أورده كلّ من "جيليان براون" (Gulian Brown) و"جورج يول"(George Yule) مفاده أنّ:

---

[1] La théorie du texte in Ency universals, corpus 14,p 1014

نقلا عن حسين خمري: نظرية التص، من بنية المعنى إلى سيميائية الدال، ص 23.

[2] المرجع نفسه، ص31.

«اللّسانيات النّصية فرع من فروع اللّسانيات، يعنى بدراسة مميّزات النّص من حيث حدّه وتماسكه ومحتواه الإبلاغي[التّواصلي] »[1].

فلسانيات النّص، تولي اهتمامها بكيفية انبناء النّص، وترتيب عناصره، وضمّ أجزائه بعضها إلى الآخر، بالإضافة إلى ما يحمله بين طيّاته ويقدّمه للملتقي .

ومردّ هذه العناية إلى التّطوّر الحاصل في العلوم اللّسانية، الذي لفت الأنظار إلى مصير النّص بعد إنتاجه، وكيفية تلقّيه، أو بالأحرى، إعادة الاعتبار إلى هذا الجانب من جديد، بعد إبعاده فترة من الزّمن، وظهور مناهج تهتمّ بذلك.

غير أنّ هناك من يعترض على إدخال جانب التّواصل أو تداولية النّص، ضمن مهام اللّسانيات النّصية، وذلك في التّفريق بين لسانيات النّص وتحليل الخطاب.

فـــ"محمّد الخطابي" مثلا، يرى أنّ لسانيات النّص تهتمّ بإنتاج مجموعة من القواعد، أي وضع المعطيات والتّقعيد لها.

أمّا **تحليـــل الخـــطاب**، فهو تتبّع مظهر خطابي معيّن، للوصول إلى إطّراده، وليس قواعد معيارية، باعتبار أنّ معطياته خاضعة للسّياق الفيزيائي والاجتماعي، وأغراض المتكلّمين، واستجابة المستمعين؛ أي وصف الأشكال اللّغوية دون إغفال المحيط. وهذا ما يُعرف بدراسة الخطاب كعملية لا كإنتاج.

عملية: العناية بجميع أطراف التّواصل.

إنتاج: دراسة الجملة أو النّص بمعزل عن المرسل والمتلقي والسّياق[2].

فهذا الفرق الذي ذكره "محمّد الخطابي"، في رؤيته السّابقة عن لسانيات النّص وتحليل الخطاب، يعيدنا إلى نظرة البنيوية إلى النّص، لمّا عزلته عن الظّروف المحايثة له، وأغلقته على نفسه، وهذا ما تدعو إليه لسانيات النّص. أمّا حديثه وإصراره على دراسة الخطاب كعملية لا كإنتاج، فهو انتقال من النّسق المغلق من أجل تقويضه وانفتاحه على عناصر العملية التّواصلية.

---

[1] جيليان براون وجورج يول: تحليل الخطاب، تر: محمد لطفي الزليطي ومنير التريكي، دط، النشر العلمي والمطابع، جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية، 1418هـــ-1997م ، ص 30 ، الهامش.

[2] ينظر: محمّد الخطابي: لسانيات النّص، مدخل إلى انسجام الخطاب، ط2، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء- المغرب، بيروت- لبنان، 2006 م، ص ص، 49،50.

ثمّ إنّ مثل هذه الآراء، هي التي تؤدّي إلى تداخل مصطلحي النّص والخطاب، وكثيرا ما تكون التّفرقة بينهما على الأساس الذي يوحي به تفريق "محمّد الخطابي" بين لسانيات النّص وتحليل الخطاب؛ فالخطاب هو النّص أثناء العملية التّواصلية، والنّص هو الكيان اللّغوي الذي تشكّل ولمّا يتم تداوله بعد.

لكنّ المصطلحين سرعان ما يعود إليهما الالتباس، فتحليل النّص أثناء التّواصل مطلب تسعى إليه لسانيات النّص، بعد إدراج محتواه التّواصلي في الدّراسة.

نحـــو النّـــص:

على غرار لسانيات النّص؛ نجد مصطلح " نحو النّص " الذي يظهر تداوله كثيرا إلى جانب المصطلحات سالفة الذّكر، يسعى إلى البحث عن النّصية في النّص، حسب التّعريف: «نحو النّص تعبير جديد أطلق على ميدان من البحث، غايته القصوى فهم أوجه التّرابط النّحوي المتجاوزة للجملة الواحدة إلى سلسلة طويلة أو قصيرة من الجمل تؤلّف نصا محدّدا، إذ من الطّبيعي أن ترتبط هذه الجمل بروابط توفّر للنّص تماسكه الشّكلي والمعنوي »[1].

تتبدّى إذن مهمّة نحو النّص في الجانب الشّكلي للنّص، وفيما يتقوّم به من روابط تجمع أواصره، ليكون جاهزا للدّخول في جانب المعنى وجانب التّلقي، بـــما يعني سبل تحقيق المقبولية، وتوفير شروط التّلقي والقراءة.

عـــلم النّـــص:

ممّا يزاحم هذه المصطلحات أيضا في ميدان دراسة وتحليل النّص، نلفي مصطلح " علم النص"[2]، بما هو-في رأيي- الشّاهد على الخلخلة العميقة الحاصلة في مجال الأدب، فمصطلح "علم" الذي يوحي بالدّقة

---

[1] سعيد حسن البحيري: علم لغة النّص، المفاهيم والاتجاهات، ط$_1$، مكتبة لبنان ناشرون، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، 1997م، ص ص 135- 164.

[2] علم النّص يقترب من الميدان الذي كان مخصّصا للبلاغة، حيث يرى (فان ديك) أنّه الممثّل الحديث لها. ولمزيد من الإطّلاع، ينظر: صلاح فضل: بلاغة الخطاب وعلم النّص، دط، عالم المعرفة، الكويت، 1413هـــ-1992م، ص10.

والضّبط والبرهنة في مجال ما، قد دخل دائرة الأدب، الفنّ الذي لا يمكن أن تحيط به القيود والقوانين، وليس بوسعنا أن نبرهن عليه، لأنّه لا يخضع للتّجربة بقدر ما يخضع لأسس الجمال.

وقد استوى مفهوم "علم النّص "بأنّه قراءة للخطاب الأدبي الذي تنظر وتتأمّل فيه نظرية النّص، وهذا يقترب ممّا قاله (بارت) عند تفريقه بين نظرية النّص وعلم النّص؛ فالأولى ذات طابع تأمّلي تنظيري، أمّا علم النّص، فله طابع تطبيقي تجريبي[1]. فكأنّ علم النّص يتولّى إخضاع نتائج ما توصّلت إليه نظرية النّص للتّجربة.

ومهما تعدّدت التّسميات، فإنّ الموضوع واحد، هو الاهتمام بالنّص، غير أنّ التّباين يقع في الجانب الذي انبرى كلّ مجال لجعله مبدأ الدّراسة، وهذا ما يوضّحه تعريف كلّ مصطلح ممّا سبق. فهناك ما يهتمّ بكيفية تشكُّل النّص، وهناك ما يبحث فيما به يتشكّل النّص ويتحدّد، لينتهي الأخير إلى بحث ظروف القراءة والتّلقي؛ أي دخول النّص حيّز التّواصل، وهذا ينمّ عن محاولة للإحاطة بالنّص في كلّ مراحله، من لحظة تشكّله أو كونه فكرة من أفكار الكاتب/ المتكلّم إلى حين تلقيه.

وبهذا الصّدد، يؤكّد "دوبوجراند" (De Beaugrand) نبوءة أن تصبح اللّسانيات علما محوريّا للخطاب والتّواصل... على اعتبار قصدية المخاطـِـب واستحسان المخاطـَـب، وانسجام الخطاب وإخباريته، وتناصّاته ومقامه الوارد فيه، وهي في مجموعها ما يجعل المكتوب نصا، فهذه هي عناصر النّصية ومعاييرها[2]. واجتماع هذه المجالات، يضمن رؤية شاملة للنّص.

---

[1] ينظر: حسين خمري: نظرية النّص، من بنية المعنى إلى سيميائية الدّال، ص31.

[2] ينظر: أحمد مداس: لسانيات النّص، نحو منهج لتحليل الخطاب الشّعري، ص67 وص ص 82- 85.

بعد استقصاء البحث لمعظم ما قيل بشأن النّص، يظهر أنّ هذا الأخير الذي بدأ كلمات، أو سلسلة من الجمل، حاول النّقّاد والدّارسون إبراز بعض الوسائل التي تربط بينها، والتّقنيات التي تساعد على وسمها بالنّص، واختلفوا بشأنه وذهبوا فيه مذاهب شتّى، انتهى فكرا لا يحقّق نفسه إلاّ بزحزحة وتنحية النّصوص الأخرى، بل غدا أبعد من ذلك، فقد أصبح إيديولوجية.

الفصل الثّاني:

الأدب من المنظور الجاحظي

1- الكلام.

2- مفهوم البيان:

2-1 – لغة.

2-2– اصطلاحا.

3- البيان والفصاحة.

4- البيان والبلاغة.

5- الدّلالات الخمس.

5-1- اللّفظ.

5-2- الإشارة..

5-3- الخط

5-4- العقد.

5-5- النّصبة.

6- الأدب بين الأخلاق والكتابة.

7- التّعبير اللغوي.

اهتمّ "الجاحظ" في كتاباته كثيرا بـــ"البيان"، فكان البؤرة التي تصبّ فيها أفكاره ومواضيعه. ذكره في "كتاب الحيوان"، ثمّ أفرد له بعد ذلك كتابا كاملا، سمّاه " البيان والتّبيين"، حمّله تعريفات كثيرة من الوجهة النّظرية، ودعّمه بالأقوال والأشعار والخطب، من الوجهة التّطبيقية، موضّحا في ذلك رؤيته ومذهبه بهذا الشّأن.

و"الجاحظ" بصفته متكلّما، من شأنه أن يبلغ الغاية التي يتوخّاها في كلامه، كان همّه كبيرا بطرق إيراد الكلام وسياساته التي تحقّق ذلك، بما يتماشى وتعريفه لـــ"البيان"، ونظرته إليه، مستندا في هذا، إلى الجانب الدّيني والقرآن الكريم، من خلال الأهمّية البالغة التي حظي بها "البيان" فيه، حتّى سُمّي القرآن بيانا.

وقبل الحديث عن "البيان" و"التّبيين"، وإيراد ما قدّمه الجاحظ بشأنهما، سيتطرّق البحث أوّلا إلى الكلام، لإبراز مكانته في المجتمعات، لينتقل إلى ما يتمّ "البيان" به في رأي "الجاحظ" من خلال الدّلالات التي قال بها.

1- الكـــــلام:

من أهمّ الوسائل المستعملة في التّفاهم والتّواصل، في الحياة الاجتماعية، الكلام، بوصفه طريقه سهلة، أو بسيطة، لا تحتاج إلى كبير عناء للتّعبير. غير أنّ تعريفه، ذهب فيه المتكلّمون والعلماء مذاهب شتّ.

ففي القول بأنّه جوهر أو عرض في الإنسان، ذهب "عبد الكريم الشّهرستاني" إلى أنّه « ليس نوعا من الأعراض ذا حقيقة عقلية كسائر الأعراض، بل نطلقه على النّطق الذي في اللّسان بحكم المواضعة والمواطأة، والإنسان قد يخلو عنه وعن ضدّه وتبقى حقيقة إنسانيته »[1].

فجوهر الكلام، المواضعة والاصطلاح بين النّاس، وليس جوهرا تقف ماهية الإنسان عليه، فهناك من يعترضه عارض يفقده الكلام، أو قد يولد أخرسا لم يتكلّم مطلقا، وتبقى حقيقة إنسانيّته.

أمّا تحديده، فقد ذهب بعض المعتزلة[2] إلى أنّه « حروف مفيدة مسموعة مع الأصوات، غير مسموعة مع الكتابة... وحروف منتظمة ضربا من الانتظام، والحروف أصوات مقطّعة ضربا من التّقطيع »[3].

فالكلام إذن، قائم على الإفادة والتّقطيع؛ الإفادة لحاجة النّاس إليه في التّواصل والتّفاهم، فقضاء حاجاتهم مرهون بالكلام، ومدى تحقيقه للفائدة المرجوّة منه.

والتّقطيع لاستحالة نطق الحروف دفعة واحدة، حيث يفصل بينها فارق زمني معيّن.

[1] عبد الكريم الشهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام، حرره وصححه: الفرد جيوم، دط، مكتبة الثقافة الدينية، بور سعيد- مصر، دت، ص 325.

[2] منهم: أبو الهذيل والشحام وأبو علي الجبائي.

[3] عبد الكريم الشهرستاني: المرجع السابق، ص 320.

أمّا "الجاحظ" فإنّه يهتمّ بالمقارنة بين الكلام والصّمت، وأفضلية الأوّل على الثّاني لما له من المزايا. يقول: « إنّ الكلام إنّما صار أفضل من الصّمت، لأنّ نفع الصّمت لا يكاد يعدو الصّامت، ونفع الكلام يعمّ القائل والسّامع، والغائب والشّاهد، والرّاهن والغابر »[1].

فقيمة الكلام الاجتماعية هي التي تبوِّئه هذه المكانة، وتكسبه الأولوية والأفضلية في الوقت ذاته. لكنّ ذلك، ليس في كلّ الحالات، وفي كلّ المواضع، فعلى المتكلّم أن يتوخّى شروطا لتحقيق نفع الكلام وفائدته.

ويبقى الكلام أحد طرق التّواصل والتّعايش، لكنّه ليس الوسيلة الوحيدة، فهناك طرق أخرى، سنتطرّق إليها فيما يلي من البحث، بعد تعريف" البيان".

[1] محمد طه الحاجري: مجموع رسائل الجاحظ- رسالة الجدّ والهزل- دط، دار النهضة العربية، بيروت- لبنان، 1983م، ص 97.

2- مفـــــهوم البيــــــان:

2-1- لـغــة:

جاء في لسان العرب لــ "ابن منظور" ما يلي:

« بين: البين في كلام العرب جاء على وجهين: يكون البين الفرقة، ويكون الوصل. بان يبين بينا وبينونة. وهو من الأضداد، وشاهد البين الوصل، قول الشّاعر:

لَقَدْ فَـــرَّقَ الوَاشِيـــن بَيْنِي وَبَيْنُـــها

فَقَرَّتْ بِذَاكَ الوَصْـــلِ عَـــيْنِي وَعَيْنُهَا.

وقال قيس بن ذريح:

لَعَمْـــرُكَ لَوْلاَ البَيْنُ لاَ يُقْطَعُ الْهَـــوَى

وَلَوْلاَ الْهَـــوَى مَا حَنَّ لِلْبَيْـــنِ آلِـــفُ.

فالبين هنا الوصل... قال "ابن سيده": "ويكون البين اسما وظرفا متمكّنا وفي التّنزيل العزيز:﴿ لَـقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنتُمْ تَزْعُمُونَ﴾ قرئ بينكم بالرّفع والنّصب، فالرّفع على الفعل أي تقّطع وصلكم، والنّصب على الحذف يريد ما بينكم، والمباينة المفارقة. وتباين القوم: تهاجروا... وتقول: ضربه فأبان رأسه من جسده وفصله، فهو مبين. وفي حديث الشّرب: أبن القدح عن فيك أي افصله عنه عند التّنفس لئلا يسقط فيه شيء من الرّيق، وهو من البين البعد والفراق.

وتباين الرّجلان: بان كل واحد منهما عن صاحبه، وكذلك في الشّركة إذا انفصلا »[1].

---

[1] ابن منظور: لسان العرب، مادة (بين)، ، مج 13، ص ص 62، 64.

وأمّا قوله تعالى: ﴿ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُم مَّوْبِقًا﴾. فإن "الزّجّاج" قال: معناه جعلنا بينهم من العذاب ما يوبقهم أي يهلكهم، وقال "الفراء": معناه جعلنا بينهم أي تواصلهم في الدّين موبقا لهم يوم القيامة أي هلكا، وتكون بين صفة بمنزلة وسط وخلال »[1].

لعلّ مزية هذا الجذر أن كان من الأضداد؛ فنحن إذا أخذنا معناه الأوّل الذي يعني فيه الفرقة، يكون قد قطع بنا أشواطا كبيرة نحو تعريف البيان وتحديده، إذا علمنا أن اللّفظ وتحديده يرجع إلى جذره اللّغوي، فيكون البيان بذلك تفريقا للشّيء، وتمييزا له عمّا يمكن أن يلتبس معه، مما يكسبه الوضوح، وإلى مثل هذا ذهب الجابري.

وإذا أخذنا الجذر بمعناه الوصل، اقتربنا من وصل أجزاء الشّيء وترابطها، حتّ لا يظهر هذا الشّيء متصدّعا متشظّيا. فلا بدّ من لملمة الأجزاء ووصلها ببعض، كي يتجلّى في صورة الكلّ الموحّد، الذي يمكّننا من استجلائه وتبيّنه، دون أن تتشتّت أفكارنا.

بما يعني، أن الشّيء أو الأمر، أكثر ما يكون واضحا جليّا في العين والقلب، إذا انفصل عن غيره، وجمعت أجزاؤه .

أمّا "الجوهري"، فيذهب إلى أنّ « البيان، ما بين به الشّيء من الدّلالة وغيرها، وبان الشّيء بيانا: اتّضح، فهو بيّن، والجمع أبيناء، مثل هيّن وأهيناء، وكذلك أبان الشّيء فهو مبين... وأبنته أنا أي أوضحته واستبان الشّيء ظهر. واستبنته أنا: عرفته وتبيّن الشّيء: ظهر، وتبيّنته أنا، وتتعدّى هذه الثّلاثة ولا تتعدّى. وقالوا: بان الشّيء واستبان وتبيّن وأبان وبيّن بمعنى واحد »[2].

ترجع معاني البيان إلى أصل واحد، هو الظّهور والوضوح، وإذا تعدّى الفعل أصبح يعني الإظهار والتّوضيح.

و«البيان: الفصاحة واللّسن، وكلام بيّن فصيح، والبيان: الإفصاح مع ذكاء.

والبيّن من الرّجال: الفصيح... وفلان أبين من فلان أي أفصح منه وأوضح كلاما، ورجل بيّن: فصيح» [3].

---

[1] المصدر نفسه، ص66.

[2] المصدرالسابق، ص 67.

[3] المصدر نفسه، ص 68.

« روى "ابن عبّاس" عن النّبي صلّى الله عليه وسلّم أنّه قال: إنّ من البيان لسحرا، وإنّ من الشّعر لحكمة، قال: البيان إظهار المقصود بأبلغ اللّفظ، وهو من الفهم وذكاء القلب مع اللّسن، وأصله الكشف والظّهور»[1].

تداخلت في هذين التّعريفين، معاني البيان والفصاحة والبلاغة، وربّما يرجع ذلك إلى جنس القول والكلام بما هو أكثر الأدوات شيوعا واستعمالا بين النّاس في التّواصل.

وما يلفت الانتباه هنا هو وجود الذّكاء مع الإفصاح حتّى يكون البيان، بما يعني أن الإفصاح والتّوضيح والإظهار بيان، غير أنّه يجب أن تتوفّر معه الحنكة في معرفة طرق إيراد الكلام، حتى يحصل البيان.

كان هذا إذن: المعنى اللّغوي للبيان. وما نودّ التّطرُّق إليه، هو نظرة "الجاحظ" إليه، وكيف عالجه. وفيما يبدو أنّه لم ينحرف عن هذه المعاني كثيرا، بل أخذها، وتطرّق إلى كيفيّات تحقيقها.

2-2- اصـــــــطــــــلاحا:

سبق الذكر، أنّ استناد "الجاحظ" كان إلى القرآن الكريم في تناوله موضوع البيان، وقد تحدّث عن ذلك، في الصّفحات الأولى من الكتاب، مبرزا دور البيان. يقول في تعليقه على الآية الكريمة:﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ﴾«ومدح القرآن بالبيان والإفصاح، وبحسن التّفصيل والإيضاح، وبجودة الإفهام وحكمة الإبلاغ »[2].

فكان هذا، بمثابة المدخل إلى تعريف البيان، انطـــــلاقا من كون القرآن رسالة سماوية، يجب تبليغها، وتقرير ما فيها في قلوب النّاس. ولّما كان القرآن يتّصف بالبيان، كان حريّا به أن يتّصف كذلك بالإيضاح وحسن الإفهام والتّفصيل، وحسن التّبليغ ليكون هذا دليلا على بيانه.

وفي إرسال الله سبحانه وتعالى كلّ رسول بلسان قومه حكمة بالغة، لعلمه أنّ تبيين وتبليغ الشّرائع لا يحقّق غايته المرجوّة، إلاّ إذا كانت آية الرّسول من جنس ميزة قومه، لتكون حجّة له عليهم، ويفهموا عنه، ويتّعظوا به.

---

[1] المصدر نفسه، ص69.

[2] الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص 11.

قال "الجاحظ" بهذا الشّأن معلّقا على الآية: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [1]. «لأنّ مدار الأمر على البيان والتّبيين، وعلى الإفهام والتّفهّم، وكلما كان اللّسان أبين كان أحمد، كما أنّه كلّما كان القلب أشدّ استبانة، كان أحمد. والمفهم لك والمتفهّم عنك شريكان في الفضل، إلاّ أنّ المفهم أفضل من المتفهّم، وكذلك المعلّم والمتعلّم. هذا ظاهر هذه القضيّة، وجمهور هذه الحكومة، إلاّ في الخاص الذي لا يُذكر، والقليل الذي لا يُشهر »[2].

فالغاية المرجوّة من الرّسالة هي نقل وتوضيح التّكاليف السّماوية، والشّرائع إلى أهل الأرض، لذلك وجب أن تتّصف بالبيان، لإحراز التّبيين، وإفهامها بطريقة أو صورة تسهّل على المرسل إليه سرعة وعيها، وهو يشير إلى كيفية حصول هذا بأسرع الوسائل، فيركّز على قدرة حامل الرّسالة على التّبيين، بل وفي درجة أولى، تمكّنه من فهم الرّسالة أوّلا ليتحوّل بعد ذلك إلى إفهامها.

هذه هي إذن الصّورة العامّة التي يعطيها لنا "الجاحظ" عن البيان، حيث يعتبره كشفا وتوضيحا مادام الأمر يتعلّق برسالة يريد حاملها تبليغها إلى مرسل إليه.

ولعلّ أشهر تعريف للبيان شاع عن "الجاحظ" هو: « البيان اسم جامع لكلّ شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضّمير، حتّى يفضي السّامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله كائنا ما كان ذلك البيان، ومن أيّ جنس كان الدّليل، لأنّ مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسّامع إنّما هو الفهم والإفهام، فبأيّ شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع »[3]. وهذا لا يعدو أن يكون تأكيدا لما جاء عن البيان، لكن ما تجدر الإشارة إليه هو أنّ إطلاق اسم " البيان" مرهون بتمكّن المعنى من نفس السّامع، وإن اختلفت الطّرق والوسائل المؤدّية إليه، ووجود عبارة " بأيّ شيء بلغت الإفهام " إشارة إلى تعدّد أساليب نقل المعنى من نفس المتكلّم إلى قلب السّامع، والتي من بينها الكلام، وهذا ما يوجّه الأنظار إلى نظرية الدّلالات الخمس التي قال بها "الجاحظ"، وسيأتي الحديث عنها فيما بعد.

دلالة البيان وأمارته إذن، حصول الفهم والإفهام، ويبقى غاية معلّقة إلى حين حصولها.

---

[1] إبراهيم، الآية 4.

[2] الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص ص 11، 12.

[3] المصدر نفسه، ج1، ص 76.

لكن ما يذهب إليه صاحب المقاييس البلاغية، عكس هذا، فهو يرى أنّ « البيان الذي قصد إليه "الجاحظ" وعناه في كتابه وأدار حوله مسائله هو القدرة على الإبانة والكشف عمّا في النّفس والإفصاح عمّا في الضّمير بطريق اللّسان والألفاظ »[1].

فيكون بذلك قد اختزل البيان الذي أراده "الجاحظ" إلى لون أو قسم واحد من دلالاته الخمس. وهذا المذهب الذي ذهب إليه "فوزي السّيد عبد ربّه"، نجده صائبا إلى حدّ ما، فأغلب ما كتبه "الجاحظ" عن البيان، أخذ اللّفظ منه حصّة كبيرة، رغم ما ذكره من الإشارة والنّصبة، وما أبرزه من دور الخطّ والكتابة، وما أثبته من دور العقد والإحتجاج له بآيات قرآنية، فقد يكون هذا الجانب التّطبيقي من كتاب " البيان والتبيين" هو ما استند إليه الباحث، نظرا للزّخم الهائل من الأقوال والخطب الواردة في الكتاب، والتي تخدم البيان من النّاحية اللّفظية (الكلامية).

لكن هذا، لا يعطينا الحقّ في استبعاد باقي الدّلالات من اهتمام "الجاحظ"، فهو وإن لم يسهب في الحديث عنها، كما فعل مع اللّفظ، إلاّ أنّ له أقوالا تفصح عن أهميّتها، تجاوزت كتاب "البيان والتّبيين"، حيث يذكر في "كتاب الحيوان": « ووجدنا كون العالم بما فيه حكمة، ووجدنا الحكمة على ضربين، شيء جعل حكمة وهو لا يعقل الحكمة ولا عاقبة الحكمة، وشيء جعل حكمة وهو يعقل الحكمة وعاقبة الحكمة، فاستوى بذاك الشّيء العاقل وغير العاقل في جهة الدّلالة على أنّه حكمة، واختلفا من جهة أنّ أحدهما دليل لا يستدلّ، والآخر دليل يستدلّ... ثمّ جعل للمستدلّ سبب يدلّ به على وجوه استدلاله، ووجوه ما نتج له الاستدلال وسمّوا ذلك بيانا »[2].

وهذا دليل –على اتّساع دائرة البيان عند "الجاحظ"، فالعالم لا يقتصر على وجود الإنسان فحسب، وبالتّالي الكلام والألفاظ، وإنّما يتجاوز ذلك إلى سائر الموجودات والمخلوقات التي جعلها الله بيانا، أو وضع فيها البيان، غير أنّها لا طاقة لها في الإفصاح عن بيانها، وخصّ الإنسان بذلك– الإفصاح عن البيان– لتميّزه وقدرته على الكلام، وتفرّده بالعقل قبل ذلك.

فقد يكون السّبب الذي أدّى إلى اتّهام "الجاحظ" باقتصاره على اللّفظ الذي أربى على باقي الدّلالات، هو كونه متكلّما يعتمد الحجّة وحسن المنطق في الإقناع والتّأثير، ممّا نحا به هذا المنحى. ورغم

---

[1] فوزي السيد عبد ربه: المقاييس الباغية عند الجاحظ في البيان والتبيين، دط، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 2005م، ص 122.

[2] الجاحظ، كتاب الحيوان، تح: عبد السلام محمد هارون، ط2، دار الجيل، بيروت– لبنان، دت، ج1، ص 33.

هذا، نجده في مواضع كثيرة سيأتي الحديث عنها، يدافع عن العرب في اتّخاذهم العصي عونا على الخطبة، والعصا لا تدخل في اللّفظ بل في الإشارة.

ولكنّ ما ذكرناه من أهمية الكلام في الاجتماع، ودوره في قضاء حاجات النّاس، وفهمهم عن بعضهم البعض ، ومذهب الجاحظ الكلامي، هو الذي أوجد ثغرة للطّعن حيث يؤكد أنّ: « البيان الذي جعله الله تعالى سببا فيما بينهم، ومعبّرا عن حقائق حاجاتهم، ومعرّفا بمواضع سدّ الخلّة ورفع الشّبهة، ومداواة الحيرة،

ولأنّ أكثر النّاس عن النّاس أفهم منهم عن الأشباح الماثلة، والأجسام الجامدة والأجرام السّاكنة التي لا يتعرّف ما فيها من دقائق الحكمة وكنوز الآداب وينابيع العلم إلاّ بالعـــقل الثّاقب اللّطيف وبالنّظر التّام النّافذ، وبالأداة الكامـــلة، وبالأسباب الوافرة ،والصّبر على مكروه الفـــكر، والاحتراس من وجوه الخدع والتّحفّظ من دواعي الهوى، لأنّ الشّكل أفهم عن شكله، وأسكن إليه وأصبّ به»[1].

فلمّا كان الكلام وسيلة ســـهلة للإفصاح عمّا في النّفس، وطـــريقا قصيرا إلى قلب السّامع، ومطلبا ضروريا للتّعامل بين النّاس وقضاء حاجاتهم، يسيرا لا يحتاج إلى كبير تمعّن أو تدبّر وتفكّر، كان ا أوّل وأهمّ أصناف الدّلالات على المعاني، ثمّ إنّ خير معبّر عن مكنونات النّفس، الكلام عنها، كما أنّ «المعاني القائمة في صدور النّاس المتصوّرة في أذهانهم، والمتخلّجة في نفوسهم، والمتّصلة بخواطرهم، والحـــادثة عن فكرهم، مستورة خفية، وبعيدة وحشية، ومحجـــوبة مكنونة، وموجودة في معن معدومة، لا يعرف الإنسان ضمير صاحبه، ولا حاجة أخيه وخليطه ولا معنى شريكه والمعاون له على أموره، وعلى ما لا يبلغه من حاجات نفسه إلا بغيره وإنّما يحي تلك المعاني ذكرهم لها، وإخـــبارهم عنها. واستعمالهم إيّاها، وهذه الخصال هي التي تقرّبها من الفهم، وتجلّيها للعقل، وتـــجعل الخـــفي منها ظاهرا، والغائب شاهدا، والبعيد قريبا... وعلى قدر وضوح الدّلالة وصواب الإشارة، وحـــسن الاختصار، ودقّـــة المدخل، يكون إظهار المعنى. وكلّما كانت الدّلالة أوضح وأفصح، وكانت الإشارة أبين وأنور، كان أنفع وأنجح، والدّلالة الظّاهرة على المعنى الخفي هو البيان الذي سمعت اللّه عزّوجلّ يمدحه ويدعو إليه ويحثّ عليه، بذلك نطـــق القرآن وبذلك تفاخرت العر ب، وتفاضلت أصناف العجم»[2].

[1] الجاحظ: كتاب الحيوان، ج1، ص 45.

[2] الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص 75.

فالجملة الأخيرة تغنينا عن البحث، وتختصر المسافات في تعريف "البيان"، فالكشف عن المعنى، القابع في الصّدر، وتجليته بعد خفائه هو "البيان"، فما علينا إلاّ الاجتهاد في حسن التّعبير عنه، لتكون الدّلالة عليه أوضح وأبين، أوحسن الإشارة إليه لتتحقّق الغاية، فالإشارة أيضا لها قيمتها التي لا تخفى.

لكنّ إشارة "الجاحظ" إلى تفاخر العرب، وتفاضل أصناف العجم، يدعونا للتّوقّف بعض الشّيء، فالتّفاخر والتّفاضل يكونان في شيء واحد، أو ميزة واحدة، ثمّ تزيد هذه الميزة ، لتكون أكثر ظهورا والتصاقـــا بأحد دون آخر، ممّا يحكم له بالأفضلية، ويدعوه للفخر.

فالكلّ يتكلّم، والكلّ يعبّر عن معانيه الخفية، وقد يتحقّق الفهم من كليهما، فيصلان إلى إفهام السّامع، لكنّ الفرق والتّميّز بينهما يبقى قائما، وهذا ما يوضّح أنّ "البيان"، لا يعني الإفهام فقط، فهو إفهام وزيادة، وما يؤكّد ذلك ورود كلمة "أنفع"، التي ترتبط بالتّأثير، فـــ"الجاحظ" لا يفتأ يذكر "البيان"، إلاّ وذكره في الاجتماع أو التّعايش، والتّعايش تأثير وتأثّر.

وإلى مثل هذا، ذهب "جعفر بن يحي" حين سئل عن "البيان"، حيث قال: « أن يكون الاسم يحيط بمعناك، ويجلّي عن مغزاك، وتخرجه عن الشّركة، ولا تستعين عليه بالفكرة. والذي لا بدّ منه، أن يكون سليما من التّكلّف، بعيدا من الصّنعة، بريئا من التّعقّد، غنيّا عن التّأويل »[1] .

فالكلام المبين إذن، هو ما عبّر عن المعنى وكشفه وأوضحه، دونما تكلّف، أو التباس، أو تثقيف وإعادة نظر فيه، حتّى لا يحتاج السّامع فيه إلى الإعادة مرارا وتكرارا ليفهمه، أو ما كان معناه في ظاهر لفظه، لا يتطلّب تأويلا ليفهم، وهذا هو محطّ التّفاضل، وبهذا مدح النّاس. وخير الطّرق لإيضاح المعنى وأيسرها، ذلك هو "البيان"، ومن هذا المنطلق، يكون "السّكاكي"، قد استلهم تعريف " علم البيان" بأنّه «معرفة إيراد المعنى الواحد، في طرق مختلفة، بالزّيادة في وضوح الدّلالة عليه وبالنّقصان ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد منه» [2].

فإن اختلفت أقسام "علم البيان"، وتوزّعت على التّشبيه والاستعارة والكناية، فإنّها تصبّ في مجرى واحد، وتسعى إلى غاية واحدة، هي التّعبير عن المعنى، ومطابقة الكلام له، ليكون أكثر وضوحا والتصاقا بقلب السّامع.

---

[1] الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص 106.

[2] السكاكي: مفتاح العلوم، ص70.

ثمّ يخرج "السّكاكي" عن التّعبير عن المعنى، إلى الطّرف الآخر، الذي يتلقّى هذا الكلام، والمقام الدّاعي إلى ذلك، مفرّقا في هذا بين علمي "البيان" و"البديع"، وموضّحا غاية كلّ منهما.

يقول بشأن حدّ "علم المعاني": « اعلم أنّ علم المعاني هو تتبّع خوّاص تراكيب الكلام في الإفادة وما يتّصل بها من الاستحسان وغيره ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره» [1].

فإذا أراد المتكلّم أن يبلغ الغاية، ويوطّن معناه في قلب سامعه، عمل بأسباب الاحتراز عن الخطأ، وبذل جهده في سبيل مطابقة كلامه لمعناه، وللحال التي اقتضت ذلك، هذه المطابقة التي هي دعامة من دعامات التحام الكلام، ومؤشّر لمقبولية السّامع.

فالقدرة على تمثّل اللّغة، والتّمكّن من ناصية القول، وأسرار اللّغة، يسهّل الأمر على المتكلّم/ الكاتب، ويدفعه إلى إحراز التّواصل الذي يصبو إليه إذا طابق الكلام الحال. « ولو كان النّاس يعرفون جملة الحال في فضل الاستبانة، وجملة الحال في صواب التّبيين، لأعربوا عن كلّ ما تخلّج في صدورهم» [2].

هذا إذن، هو "البيان" الذي أراده "الجاحظ"، أن يحسن المتكلّم التّعبير عن معناه، حتّى يقع الموقع الذي رسمه في قلب السّامع، فينتقل بذلك من التّكلّم والفهم والبيان، وغاية الإفهام والتّبيين إلى التّأثير، ويتحوّل الكلام بيد صاحبه إلى سلطة يمارسها على المستمع. وهذا هو شأن الرّسالة السّماوية، التي كان غرضها التّأثير وتغيير الواقع.

وقد كان الرّسول (صلّى الله عليه وسلّم) مبينا، فكلامه هو« الكلام الذي ألقى الله عليه المحبّة، وغشّاه بالقبول، وجمع له بين المهابة والحلاوة، وبين حسن الإفهام وقلّة عدد الكلام مع استغنائه عن إعادته وقلّة حاجة السّامع إلى معاودته... ثمّ لم يسمع النّاس بكلام قطّ أعمّ نفعا، ولا أقصد لفظا، ولا أعدل وزنا، ولا أجمل مذهبا، ولا أكرم مطلبا، ولا أحسن موقعا، ولا أسهل مخرجا، ولا أفصح معنى، ولا أبين في فحوى من كلامه صلى الله عليه وسلّم كثيرا » [3].

---

[1] المصدر نفسه، ص 71.

[2] الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص 84.

[3] المصدر نفسه، ج2، ص ص 17، 18.

وهذه الميزات التي أحرزها رسول الله (صلّى الله عليه وسلّم) حتّى وُصف بالبيان، على جانب كبير من الأهمية في مقبولية المتلقي، فهو إن لم يتميّز بالبيان، ما كان ليستطيع أن يبلّغ ما أُمر بتبليغه.

غير أنّ هذا "البيان" الذي تناوله "الجاحظ"، بوصفه مقدرة المتكلّم على الإفصاح عن المعنى، وبلوغ درجة التّأثير، أحاط به بعض الاضطراب، وجعل التّساؤل والبحث عن طبيعة هذا البيان، أمرا واجبا وملحّا. فهل هذا البيان سجيّة في أصحابه، متجذّر فيهم بالبداهة، أم يكتسب بطول الدّربة والمخالطة ؟.

لقد عُرف العرب بحسن منطقهم، قالوا الشّعر بلا تعلّم، وأوردوا الخطب الحسان دونما احتذاء نموذج، لكنّ درجات التّفاضل بينهم واردة، وهذا أمر طبيعي، فلكلّ ميدان فارس، يحيط به من هم دونه، يجتهدون ليبلغوا مرتبته أو يفوقوه .

فزعم "الجاحظ " « أنّ البيان يحتاج إلى تمييز وسياسة، وإلى ترتيب ورياضة، وإلى تمام الآلة، وإحكام الصّنعة، وإلى سهولة المخرج، وجهارة المنطق، وتكميل الحروف وإقامة الوزن »[1].

فـــ"البيان" هنا صناعة، يعمد من أراد الانتساب إليها، إلى التّروي والتّلطّف، وإلى الإحاطة بتقنيات التّعبير في الكلام، وإلى معرفة الأسرار واللّطائف والمداخل، التي من شأنها أن تبلّغ المتكلّم غايته، يتمرّن عليها، ويداوم ممارستها، خاصّة إذا علمنا أنّ "الجاحظ"، كان كثيرا ما يدعو إلى التّروّي والرّفق، وكان ينصح صاحب الصّناعة بأن يبلغ غاية الحذق فيها، فكلمة "علي "– كرّم الله وجهه–"قيمة كلّ امرئ ما يحسن"، يزعم أنّها أشمل وأعمّ وأشفى لكلّ من أراد أن يستجلي "البيان".

قال في فصل المعلّمين: « وأجمعوا على أنّهم لم يجدوا كلمة أقلّ حرفا وأكثر ريعا ولا أعمّ نفعا، ولا أحثّ على بيان ولا أدعى إلى تبيّن، ولا أهجى لمن ترك التّفهّم وقصّر في الإفهام من قول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضوان الله عليه: قيمة كلّ امرئ ما يحسن »[2].

لأنّ بلوغ الغاية، لا يتحقّق إلاّ بالتّمكّن من وسائلها، والحذق بتقنيّاتها، والأخذ بكلّ الأسباب المؤدّية إلى ذلك.

---

[1] الجاحظ: البيان والتبيين، ج$_1$، ص 14.

[2] الجاحظ، رسائل الجاحظ: تح: عبد السلام محمد هارون: ط$_1$، مكتبة الجاحظ أبي عثمان عمرو بن بحر، مكتبة الخانجي للطبع والنشر والتوزيع، 1399هـــ- 1979م، ج$_3$، ص 29.

وإلى هذا أيضا، يذهب "فوزي السّيّد عبد ربّه":فـ« البيان صناعة يجب على من يتعرّض لها أن يلمّ بها إلماما تامّا من جميع أطرافها، وأن يكون حاذقا في فهمه لهذه الصّناعة »[1].

فصناعة البيان، تقوم على أصول وضوابط، ولولا ذلك، لتساوى النّاس، وكانوا في درجة واحدة من البيان، ولما تفوّق أحد منهم على الآخر.

الأهمّية البالغة للبيان، ودوره في الحياة الاجتماعية، يفرض هذه الضّوابط، وقد وردت أمثلة عديدة في كتاب "البيان والتّبيين" تحثّ على ذلك، وتدعو إلى تقويمه، كـ« استماع حديث الأعراب العقلاء والفصحاء والعلماء البلغاء »[2].

قال "كثيّر" في" عمر بن عبد العزيز"– رحمه الله–:

تكَلَّمْتَ بِالْحَقِّ الْمُبِين وَإِنَّمَا — تَبَيَّنُ آيَاتُ الْهُدَى بِالتَّكَلُّمِ

أَلاَ إِنَّمَا يَكْفِي القنَا بَعدَ زَيْغِه — مِنَ الأَوِدِ الْبَاقِي ثِقَافُ الْمُقَوِّمِ[3].

وكان العرب يفتخرون بذلك، ويتمايزون على أساسه، حتّى كان بعضهم يوهم بالحقّ، في مواضع الباطل، ويرسم الباطل في مواضع الحقّ، وهذا ماكان "الجاحظ" يحذّر منه، وهو "البيان" الذي كرهه.

وضّح ذلك في ردّه على الشعوبية، التي اتّهمت العرب، وعلى من ادّعى أنّ البيان نهى عنه الله سبحانه وتعالى، وأورد قوله (صلّى الله عليه وسلّم) « إنّ من البيان لسحرا»[4].

ولكون « البيان كفاية المتكلّم الحجاجيّة، وقدرته على أن يصل الغاية في الإفصاح بحجّته، حتّى تكون الدّلالة ليس في أقصى ما يمكن أن تدركه من الوضوح فحسب، وإنّما أيضا، في أعلى درجات التّأثير

---

[1] فوزي السيد عبد ربه: المقاييس البلاغية عند الجاحظ في البيان والتبيين: ص 143.

[2] الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص 145.

[3] الجاحظ: البيان والتبيين، ج3، ص 253.

[4] المصدر نفسه، ج1، ص 253.

العقلي والعاطفي»[1]، كانت الحاجة ملحّة إلى التّمرّس والرّياضة، وبغير ذلك، لا يصل المتكلّم إلى التّأثير وإن وصل إلى الإفهام. فالبيان زحزحة وخلخلة فكر المتلقي على الأقلّ.

غير أنّ "الجاحظ" يطالعنا في مواضع أخرى، بغير هذا الكلام، فيجعل "البيان" سجيّة في العرب دون غيرهم من الشّعوب، لا يحتاجون فيه، أو في فنون القول الأخرى إلى تعلّم أو تمرين، فـــ « كلّ شيء للعرب، فإنّما هو بديهة وارتجال، وكأنّه إلهام وليس هناك معاناة ولا مكابدة، ولا إجالة فكرة ولا استعانة، وكانوا أميين لا يكتبون، ومطبوعين لا يتكلّفون، وكان الكلام الجيّد عندهم أظهر وأكثر، وهم عليه أقدر وله أقهر، وكلّ واحد في نفسه أنطق، ومكانه من البيان أرفع »[2].

فهذه البديهة والارتجال، تمكّن المتكلّم من الفهم والإفهام، وتغنيه عن التّعلّم والتّمييز والسّياسة. وهنا تظهر حيرة "الجاحظ"؛ فتارة يدعو إلى التّمرّس والدّربة، وأخرى يرى أنّ العرب في غنى عن ذلك. ثمّ يذكر لنا قصّة سيّدنا "إسماعيل" وتكلّمه بالعربية واللّسان البيّن على غير التّلقين والتّرتيب.

ولا يتوقّف عند هذا، بل يذهب إلى أنّ المعرفة، تقع إذا حبّب الله إلينا التّبيين، ونجونا من الحوادث العارضة، وكفينا بعض الأمور في أصل تركيب الغريزة[3].

غير أنّنا إذا عدنا إلى ما ذكرناه في البداية، من أنّ "الجاحظ" يذكر أنواعا لـــ"البيان"، تتمثّل في "الدّلالات الخمس"، وجدنا هذه الرّؤية –رؤية البداهة والارتجال– لا تنطبق على البيان باللّفظ بالنّصبة، فهي لا تحتاج إلى النّطق، لكنّها مع ذلك بيان. فهل هناك بيان، يحتاج إلى التّمرّن والرّياضة، وهناك بيان، يقوم دون ذلك ؟ أم أن البيان القائم في حال النّصبة هو التّبيين، الذي ندركه ونتوصّل إليه، بطريق اللّفظ والإشارة، والخطّ، والعقد؟.

هنا، يتدخّل "محمّد الصّغير بنّاني" ليظهر الفرق بينهما، ويمنع عنهما الالتباس. فالبيان: «هو المثل الأعلى والنّموذج الأكبر(Archétype). فهو لا يُنال بالممارسة ولا يُدرك بالتّعليم إنّه طبيعة خالصة وفطرة فطر عليها بعضهم في إصابة القول الفصل على غير تلقين. وهو لا يُحتاج فيه إلى معلّم كما لا يُحتاج فيه

---

[1] محمد النويري: علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب، ط1، دار محمد على الحامي للنشر والتوزيع، صفاقس- تونس، جانفي 2001، مج7، ص 134.

[2] الجاحظ: المصدر السابق، ج3، ص 28.

[3] ينظر: الجاحظ: البيان والتبيين، ج3، ص ص 292، 293.

إلى رأي الآخرين فالبيان كلام مستغن عن المتكلّم نفسه (لأنّه خارج عن إرادته) وعن المخاطَب لأنّه لا يعبأ به. أمّا التّبيين فيشترك مع الأوّل في كونه تعبيرا لكنّه يختلف عنه اختلافا جوهريا فهو في متناول الجميع يُدرَك بالعقل ويُكتسَب بالتّمرين والممارسة، ومن ثمّ الاضطرار فيه إلى الآخرين، الاضطرار فيه إلى معلّم يعلّمه، ومتكلّم يوضّحه، ومستمع يقبله، والحاجة فيه إلى جميع أنواع العلاج ووسائل التّوضيح والإقناع حاجة أكيدة»[1].

لابدّ أنّ "محمّد الصّغير بنّاني"، ارتكز إلى الحادثتين اللّتين أوردهما "الجاحظ"، ليهتدي إلى هذا التّفريق؛ حادثة "سيّدنا موسى"، و "سيّدنا إسماعيل"، لمّا أعطاهما الله –عزّ وجلّ– من البيان، حتّى وإن كان "سيّدنا موسى" –عليه السّلام– لم ينل ذلك إلاّ بعد دعائه، فرأى أنّ "البيان" موهبة إلهية، وهذا ما يستحقّ اسم "البيان". ومن جهة أخرى، حادثة "واصل بن عطاء"، حين رام إسقاط الرّاء من كلامه، للّثغة التي كانت تلازمه، حتى يتمكّن من التّبيين.

ونحن إن سلّمنا بهذا التّفريق، نكون قد سلّمنا باستحالة الفهم والإفهام في كثير من الأحيان والمواضع في التّعاملات اليومية، والتّعبير عن الحاجيات؛ فالبيان بوصفه نموذجا أكبر أو شيئا يلقي به الله –عزّ وجلّ– على البعض دون الآخرين، والتّبيين بوصفه يتولّى وظيفة التّوضيح والإقناع، ويحتاج إلى التّمرين والممارسة فهذا يتطلّب وقتا، وجهدا غير يسيرين ليتمكّن المتكلّم من بلوغ التّبيين. وفي هذه الحالة، كيف نفسّر الفهم والإفهام في الأوساط الاجتماعية على اختلاف مراتبها ومستوياتها إلاّ في النّادر القليل؟

ومن جهة أخرى، إذا صحّ هذا التّفريق، وكان التّبيين كما ذكره "محمّد الصّغير بنّاني"، فهل يكون "الجاحظ" قد أخلط بين البيان والتّبيين حين زعم « بأيّ شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى فذلك البيان في ذلك الموضع »[2].

غير أنّ هذه المفارقات والملابسات، لا تمنع من تمثّل صورة للبيان هي دلالته على توضيح المعاني وكشفها وتجليتها للمتلقي.

لا يكاد البيان يخرج من هذه الالتباسات، حتّى يدخل في جملة تداخلات مع بعض المصطلحات، فيبدو أنّه لم يستقلّ بمعنى وتعريف واضحين. ومن بين مازاحم مفهوم البيان، مصطلحا الفصاحة والبلاغة.

---

[1] محمد الصغير بناني: النظريات اللسانية والبلاغية والأدبية عند الجاحظ من خلال البيان والتبيين، دط، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، 1994 م ، ص 12.

[2] الجاحظ: البيان والتبيين: ج1، ص 76.

3- البيــــان والفـــــصاحة:

ممّا تداخل فيه مفهوم المصطلحين (البيان والفصاحة)، اهتمام الجاحظ بقضية "الفصاحة والأسنان".فبينما هو يتحدّث عن الحروف والأسنان، ومتى يكون الرّجل فصيحا، وعن ضرر تساقط الأسنان، وإساءته إلى الفصاحة، نجده لا يستثني من ذلك البيان قائلا: « وقال "محمّد بن عمرو الرّومي" -مولى أمير المؤمنين-: قد صحّت التّجربة وقامت العبرة على أنّ سقوط جميع الأسنان أصلح في الإبانة عن الحروف، منه إذا سقط أكثرها، وخالف أحد سطريها السّطر الآخر. وقد رأينا تصديق ذلك في أفواه قوم شاهدهم النّاس بعد أن سقطت جميع أسنانهم، وبعد أن بقي منها الثّلث أو الرّبع فممّن سقطت جميع أسنانهم، وكان معنى كلامه مفهوما:"الوليد بن هشام القحذمي"،- صاحب الأخبار-. ومنهم "أبو سفيان بن العلاء بن لبيد التّغلبي"، وكان ذا بيان ولسن »[1].

فالحديث عن الأسنان غالبا ما يتعلّق بالنّطق، كما تعلّقت به بعض الأمراض والعيوب التي تصيب الكلام، كاللّثغة والحبسة والعقلة واللّغف، وهي ممّا ينتقص من درجة الفصاحة لدى المتكلّم. لكنّه سرعان ما يربط كلّ هذا بالإفهام الذي ارتبط أو ربطه في البداية بالبيان، فيذكر أنّ « الذي يعتري اللّسان ممّا يمنع من البيان أمور: منها اللّثغة التي تعتري الصّبيان إلى أن ينشأوا »[2].

وهو في هذا أيضا، لا يفوته ذكر قصّة "سيّدنا موسى عليه السّلام"، واللّثغة التي كانت تعتريه، ودعائه الذي كان في سبيل تحصيله الفصاحة، وحسن مخاطبة النّاس ليفهموا عنه، ويؤثّر فيهم، بصفته حامل رسالة سماوية من شأنها أن تقع في القلوب موقعا حسنا أو بالأحرى تهزّ النّفوس، وتخلخل مبادئها وتقوّضها، لتغرس فيها مبادئها الجديدة.

ففي تقديم "سيّدنا موسى عليه السّلام" لأخيه "هارون"، كونه أفصح منه، وبالتّالي قدرته على التّبليغ، ودعائه الذي كانت الغاية منه نفسها (التّبليغ)، إشارة إلى تلازم المصطلحين، والأجدر أن نقول تلازما إن لم يكن تداخلا، لأنّ البيان أشمل من الفصاحة. فكلّ مبين فصيح وليس كلّ فصيح مبينا، لوقوع البيان بغير الكلام.

[1] الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص 61.

[2] المصدر نفسه، ج1، ص 71.

فقد خرجت الفصاحة عن مجرّد فصاحة اللّفظ إلى النّظم، « وهل تجد أحدا يقول: هذه اللّفظة فصيحة إلاّ وهو يعتبر مكانها من النّظم وحسن ملاءمة معناها لمعاني جاراتها وفضل مؤانستها لأخواتها »[1].

ثمّ إنّه في حديثه عن الفصاحة، لا يستثني علاقتها بالبيان، فكثير من الأمور التي تصيب الفصاحة وتسيء إليها، تسيء ضرورة إلى البيان. يذكر كلاما لأحدهم، ورد فيه كلمات غريبة وحشية ويعلّق عليه إذ يقول: « فإن كانوا إنّما رووا هذا الكلام لأنّه يدلّ على فصاحة فقد باعده الله من صفة البلاغة والفصاحة، وإن كانوا إنّما دوّنوه في الكتب وتذاكروه في المجالس لأنّه غريب، فأبيات من شعر "العجّاج" وشعر "الطِّرماح" وأشعار "هذيل" تأتي لهم مع حسن الرّصف أكثر من ذلك. ولو خاطب بقوله... الأصمعيَّ لظننت أنه سيجهل بعض ذلك. وهذا ليس من أخلاق الكتّاب ولا من آدابهم »[2].

فغرابة ألفاظ ذلك القول تنـــزع عنها الفصاحة، وغرابتها تجعل الفهم أمرا متعسّرا، فتنتزع عنها بذلك صفة الإبانة في الكلام.

[1] الجرجاني، عبد القاهر: دلائل الإعجاز في علم المعاني، ص ص 44، 45.

[2] الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص ص 378،379.

4- البيـــــان والبـــــــــلاغة:

أصاب البلاغة أيضا ما أصاب الفصاحة والبيان من تداخل أحيانا، وتلازم أحيانا أخرى. فتعدّدت تعريفاتها، ورؤى النّظر إليها.

فمن جملة ما قيل في البلاغة- وإن كان ظاهره يومئ إلى تداخلها مع الفصاحة- قول "أبي عثمان الجاحظ": « أمّا أنا فلم أر قطّ أمثل طريقة في البلاغة من الكتاب فإنّهم قد التمسوا من الألفاظ ما لم يكن متوعّرا وحشيا، ولا ساقطا سوقيا »[1].

فعدم التّوعّر والوحشية في الألفاظ التي تُكسِب الكِتاب بلاغة، وتوسُّطها بين السّوقي المبتذل، وبين الفخم الجزل أو الشّريف، هو نفسه الشّرط اللاّزم للّفظ -ابتعاده عن التّوعر-، حتّى يكون فصيحا.

ثم تتداخل البلاغة مع البيان، فغايتهما واحدة هي الفهم والإفهام بأحسن الطّرق. فقد استحسن "الجاحظ" قول "إبراهيم بن محمّد": « يكفي من البلاغة أن لا يُؤتى السّامع من سوء إفهام الناطق، ولا يُؤتى النّاطق من سوء فهم السّامع »[2].

الفهم والإفهام اللّذان رسمهما "الجاحظ" غاية للبيان، وأدار حولهما مسائله، كانا دعامتين أساسيتين في تعريف البلاغة، لدى "إبراهيم بن محمّد".

فأفضل الطّرق، وأنجع الوسائل في بلوغ البلاغة، أن يحسن المتكلّم التّعبير عن معناه بأحسن اللّفظ، وألزمه لذلك المعنى، حتّى لا يجد المستمع صعوبة في الفهم. « ولا يكون الكلام يستحقّ اسم البلاغة حتّى يسابق معناه لفظه، ولفظه معناه، فلا يكون لفظه إلى سمعك أسبق من معناه إلى قلبك »[3].

وهذا لا يعدو أن يكون شرطا من شروط تحصيل البيان وإمكانية التّبيين، التي تُسخَّر لها الجهود، وتُبذل لها أنواع الوسائل.

---

[1] الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، 137.

[2] المصدر نفسه ج1، ص 87.

[3] المصدر نفسه ج1 ص 115، وينظر: محمّد عابد الجابري: بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثّقافة العربية، ط6، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، تشرين الأوّل-أكتوبر، 2000م، ص 30.

وقد كان تعريف "ابن المقفّع" للبلاغة، شبيها جدّا بتعريف "أبي عثمان" للبيان، ممّا فسح المجال لغموض المصطلحات وتداخلها، وصعوبة استجلاء حقيقتها. قال "ابن المقفّع": « البلاغة اسم جامع لمعان تجري في وجوه كثيرة. فمنها ما يكون في السّكوت، ومنها ما يكون في الاستماع، ومنها ما يكون في الإشارة، ومنها ما يكون في الاحتجاج، ومنها ما يكون جوابا ومنها ما يكون ابتداء ومنها ما يكون شعرا... فعامّة ما يكون من هذه الأبواب الوحي فيها، والإشارة إلى المعنى، والإيجاز هو البلاغة »[1].

يفصح هذا النّص عن أنّ توضيح المعنى، والكشف عنه هو البلاغة، وإن اختلفت وسائل الدّلالة على ذلك. فتستحيل البلاغة-بموجب هذا- بلاغات؛ بلاغة السّكوت، بلاغة الاستماع، وبلاغة الإشارة... فالبلاغة لاتكون بالكلام فقط، فقد أشار "ابن المقفّع" إلى الإشارة والوحي، وهما وسيلتان لتحقيق البلاغة، فكيفما تأتّى للمتكلّم أن يكشف عن معناه، فهو بليغ.

لكنّ إدراج الإشارة ضمن وسائل البلاغة، يدخل هذه الأخيرة في التباس وخلط مع البيان الذي رامه "الجاحظ".فقد جعل الإشارة دلالة من دلالات البيان الخمس.

غير أنّ هذا الالتباس لا يدوم طويلا، حيث يطالعنا "الجاحظ" بردّه على تعريف "العتّابي" للبلاغة، الذي عدّه مدعاة لتسمية المسمّيات بغير أسمائها، فقد جعل "العتّابي" بقوله: " كلّ من أفهمك حاجته من غير إعادة ولا حبسة ولا استعانة فهو بليغ »[2].–جعل–كلّ كلام يحقّق الإفهام بلاغة إلاّ ما اعترته إعادة أو حبسة أو استعانة، وهو يخرج الإشارة هنا من باب البلاغة، فيقتصر بذلك على اللّفظ (باعتبار الإعادة والحبسة تقعان في الكلام والحبسة مرض من أمراضه، أمّا الاستعانة فهي أن يستعين المتكلّم بشئ من الإشارة، إذا لم يستطع تحقيق الإفهام، ممّا يبعده عن البلاغة.

فيوضّح "الجاحظ" أنّ البلاغة هي تحقيق الإفهام، لكن شريطة أن يحصل بطرق مخصوصة، طريقة الأعراب، حيث يكون الكلام فصيحا، لا يخالطه لحن المولّدين، ولا يعترضه عارض، يخرجه عن دائرة الفصاحة. وهو إذ يحاول إزالة الالتباس، نجده يدخل الفصاحة التي تعدّ بدورها مصطلحا من المصطلحات الموقعة في الالتباس. لكنّ إقحام "الجاحظ" لها هنا كان ذا شأن كبير، لأنّه قد علم أنّ طرق حصول الإفهام متعدّدة، فأراد أن يبيّن بأيّها تكون البلاغة، فرأى أنّ هذه الأخيرة، هي ما كانت على أساليب العرب الفصحاء. يقول: « العتّابي حين زعم أنّ كلّ من أفهمك حاجته فهو بليغ لم يعن أنّ كل من أفهمنا من

[1] الجاحظ: البيان والتّبيين، ج1، ص ص 115، 116.

[2] المصدر نفسه، ج1، ص 102.

معاشر المولّدين والبلديّين قصده ومعناه، بالكلام الملحون والمعدول عن جهته والمصروف عن حقّه، أنّه محكوم له بالبلاغة كيف كان...فمن زعم أنّ البلاغة أن يكون السّامع يفهم معنى القائل، جعل الفصاحة واللّكنة والخطأ والصّواب والإغلاق والإبانة والملحون والمعرب كلّه سواء، وكلّه بيانا، وكيف يكون ذلك بيانا... وإنّما عنى العتّابي إفهامك العرب حاجتك على مجاري كلام العرب الفصحاء»[1].

فتترفّع بذلك البلاغة عن مجرّد الفهم والإفهام، إلى الإحاطة بالأساليب العربية الفصيحة، ونسج الكلام على منوالها.

فالبلاغة إذن، طبيعة متجذّرة في العرب، يكتسبها من جاراهم في لغتهم.

ثمّ إنّ البلاغة تستحيل علما وأدبا في الوقت ذاته؛ علم بتقنيّاته ومعاييره التي تضبط اللّسان وتقوّمه، فلا يحيد عن القاعدة. وأدب يعمل على خلخلة هذه القواعد وزحزحتها عن مركزها، ليشكّل منها أساليب انزياح، تضمن له تحقيق المفاجأة بما هي شيء مرغوب فيه، مادامت خارجة عن العادة أو القاعدة. فيُكسر أفق المتلقّي هنا لتتبدّى قدرة الأدب على تحقيق الدّهشة، وبالتّالي، قدرته على تحويل مسار التّلقّي، و لم لا، إمكانية ممارسة السّلطة على المتلقّي وزعزعة إيديولوجيته، أو لنقل زعزعة تاريخ تلقّيه.

ما يُستخلص ممّا قيل في الفصاحة والبيان والبلاغة –حسب رأيي– أنّ الفصاحة والبلاغة، وسيلتان لبلوغ البيان وتحسينه وتقويمه، فالبيان بهذا، أعمّ منهما، وهو يشتمل عليهما، بدليل أنّ البلاغة التي أرادها "الجاحظ" من توضيحه لقول "العتّابي" خاصّة باللّفظ، والبيان يتعدّى ذلك إلى دلالاته الخمس.

بهذا، نستطيع القول: إنّ البلاغة نص بالمفهوم الأدبي، غايتها البحث عن الأسلوب الأفضل والرّاقي للتّبليغ، والبيان نص بالمفهوم السّيميائي، إنّه كلّ نسق يضمن التّبليغ والتّوصيل بغضّ النّظر إن كان نصّا أدبيّا أو شكلا آخر من أشكال التّواصل.

والبلاغة رغم ما بينها وبين البيان من اختلاف، تبقى نقاط اشتراكهما كثيرة، تأتي في مقدّمتها انشغالها بمقتضيات التّواصل. « والبلاغة تعاملت مع الأنواع الثّلاثة للخطاب (الخطبة، القصيدة، القرآن الكريم)، للكشف عن المظاهر البلاغية الموظّفة في الإقناع، إضافة إلى الإمتاع »[2].

---

[1] الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص ص 161، 162.

[2] جميل عبد الحميد حسين: «علم النص، أسسه المعرفية، وتجلياته النقدية»، ص 159.

وهذه المجالات هي الأكثر عناية باللّغة حين الاستعمال، ويكفيها أن تتطرّق إلى هذه النّاحية التي تُعدّ المبدأ أو الجانب الأهمّ من جوهر "علم النّص ".

فدراسة الإقناع لا تتأتّى إلاّ بالإحاطة بملابسات المقام، ومراعاة المستمعين، وعرض الأفكار والمعاني في معرض حسن، على غرار أقسام البلاغة اليونانية الأربعة:

« **الابتداع**، أو البحث عن البراهين والحجج لتطويرها.

التّرتيب: أو البحث عن النّظام الذي يجب أن تكون هذه الحجج منتظمة فيه.

التّعبير: أو طريقة العرض، وذلك بالشّكل الأكثر وضوحا، والأكثر إدهاشا، على أن تكون هذه الحجج أو البراهين منفصلة في إنشائها.

الفعل: الذي يعالج القصد في سرعة النّطق، والحركات، وتغيّرات الملامح »[1].

فهذا كلّه، ينمّ عن الطّموح الذي تسعى إليه البلاغة، في أن تصل حدّ التّبليغ والتّأثير، باختيار وسائلها اللّغوية وغير اللّغوية على حدّ سواء، وعرضها بطريقة تضمن لها المقبولية عند المستمعين، وهي إذ تنشد ذلك، تتوخّى كلّ الحيثيّات المرافقة والمحيطة بالكلام، من إشارات وإيحاءات.

وهذا ما لا يخرج "الجاحظ" عنه في البيان الذي يكون بالإشارة، ويفوق أحيانا البيان باللّفظ.

وتبقى معاني البلاغة كثيرة، أحصاها "محمّد الصّغير بنّاني" في: التّبليغ، الكتابة ،بلاغة اللّفظ والكلام الجيّد، الإقناع، الاستدلال، الاستمالة بالوسائل الجمالية، الأدب، لتنتهي في الأخير إلى تقنية أو آلة [2]. ومن مختلف هذه المعاني، تظهر بعض النّقاط التي تجعل البلاغة بيانا.

فبعد التقائهما في مجال التّواصل، بعدّ البلاغة تبليغا، والبيان إفهاما، يأتي الإقناع الذي يهدف إلى التّأثير، وهذا ما تمّ توضيحه سابقا، في عدّ البيان إفهاما وزيادة، أمّا الاستمالة والجلب بالوسائل الجمالية والتّقنية، التي وردت تحت تسميات عديدة كالسّياسة والآلة والتّدبير، فهي مطلب كلّ متكلّم، للوصول إلى غاية البلاغة والبيان، بأحسن معرض وأفضل صورة.

---

[1] بيير جيرو: الأسلوب والأسلوبية، تر منذر عياشي، دط، مركز الإنماء القومي، لبنان، دت، ص10.

[2] ينظر: محمد الصغير بناني: النظريات اللسانية والبلاغية والأدبية عند الجاحظ، ص ص 233– 241.

يبدو أنّ البيان والبلاغة إدراك للحقيقة والمعرفة، على رأي "محمّد الصّغير بنّاني"، لكنّ الفرق بينهما، واقع في كيفية حصول هذه المعرفة. يقول: «إنّ البيان هو إدراك الحقيقة والمعرفة عن طريق الحدس والذّوق، وميدانه الطّبيعي هو ميدان ما بعد اللّغة (Métalanguage) حيث تسود الإشارة والتّلميح، وتتعيّن فيه طريقة الحذف والإيجاز، بينما التّبيين (أو البلاغة) هو إدراك الحقيقة عن طريق التّوصيل، ممّا يجعل الاعتماد فيه على اللّغة – واللّغة وحدها– مبدأ أساسيا والإطالة والتّفصيل فيه أمر ضروري، لأنّ توصيل المعرفة إلى الآخرين، يتطلّب ما يتطلّب من الشّرح والتّبيين»[1].

يؤكّد "بنّاني" هنا، ما ذهب إليه صاحب المقاييس البلاغية، وهو إن لم يتّفق معه كليّا إلاّ أنّه رأى أنّ حقيقة البيان أو أصله الفهم، بينما البلاغة تعني الإفهام، ووسيلة البيان خارجة عن اللّغة والتّعبير، أمّا البلاغة فذاك هو صميمها.

أمّا "بشر بن المعتمر"، فيتّفق معه في البلاغة، حيث يربطها بالقلم، أمّا البيان فيربطه باللّسان .يقول:

« والمعنى ليس يشرف بأن يكون من معاني الخاصّة، وكذلك ليس يتّضع بأن يكون من معاني العامّة. وإنّما مدار الشّرف على الصّواب وإحراز المنفعة مع موافقة الحال، وما يجب لكلّ مقام من المقال وكذلك اللّفظ العامي والخاصي، فإن أمكنك أن تبلغ من بيان لسانك وبلاغة قلمك، ولطف مداخلك، واقتدارك على نفسك، إلى أن تفهم العامّة معاني الخاصّة، وتكسوها الألفاظ الواسطة التي لا تلطف عن الدّهماء ولا تجفو عن الأكفاء فأنت البليغ التّام »[2].

فالسّبيل واحد، هو التّبليغ والتّوصيل، والمهمّ هو وسيلة هذا التّبليغ الذي يتطلّب حنكة، ودربة كبيرة، وزادا كاف، ليقف المتكلّم على دقائق الكلام وأسرار التّعبير. فالمعاني على وثيق الصّلة بالألفاظ والسّياسة بالدّرجة الأولى، أعني بالسّياسة؛ طريقة صوغ الكلام، لحصول الفهم لدى المتلقّي على اختلاف مستوياته.

ولأنّنا لسنا بصدد إصدار أحكام أو اتّهامات لـــ "لجاحظ"، إنّما نحاول تحليل ومناقشة أقواله التي تنبئ عن فكره وتجسّده، نرى أنّ عدّه البيان صناعة لا يعني أنّه يكتسب بالضّرورة، وخارج عن السّجية، فهي

[1] محمد الصغير بناني: المرجع السابق: ص 243.

[2] الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص 136.

بدورها لا تنفكّ تبحث عمّا يضمن لها الأفضلية والتّحسين دوما، وطبيعة الإنسان تدفعه إلى التّحسين والتّطوير في كل نواحي الحياة ومجالاتها.

كما أنّ التّمييز والسّياسة، والآلة التي يمكن أن يلتبس الفهم على القارئ، ويفهمها على أنّها كلمات دالّة على الاكتساب، وبها يكتسب الفرد الخبرات والمعارف، هي مصطلحات، كانت تعني في العصر العبّاسي أقصد الوسائل وأحسن المرافق التي تُدرك بها الغايات وتُجلب بها المنافع[1].

وقد شاعت كثيرا في كتاب "البيان والتّبيين"، خاصّة في تعريفات البلاغة، فلا يضير أن تكون هذه المصطلحات مستعملة من طرف "الجاحظ"، بل يجدر بنا أن نتبيّنها ونسعى إليها بما هي أدوات فعّالة في إدراك بيان الكلام، وسهولة مخرجه.

يُضاف إلى ذلك كلمة الصّنعة التي جاءت إلى جانب تلك المفردات في القول السّابق، والتي هي: «شيء غير التّكلّف والسّماجة، وإنّما هي تهذيب وتحبير للأدب، بعد طول التّفكير وترديد النّظر، وهو شيء نادى به ودعا إليه وأشاد به (الجاحظ) »[2].

فبدل أن يكون كلام "الجاحظ" داعيا لأن نحمله على محمل الخلط، أو اضطراب وقع فيه وهو يستطرد في حديثه عن البيان، يكون خلاصة لما يجب توفّره في الكلام. الكتاب بما هو جامع لكلّ أسباب ذلك، وبهذا نحصّن أنفسنا من ترك القضية الجوهرية للبيان، والبحث فيما هو بعيد عن ذلك، خارج عن البحث: هل البيان طبيعة، وسجية في الإنسان أم هو شيء يُكتسب؟ لأنّ الأولى في ذلك، أن نبحث في وسائل حصوله، وأدوات بلوغه، لنتمكّن من فهم البيان الذي رامه "الجاحظ" في كتاباته واختلف الباحثون في تأويله وفهمه.

يذهب "محمّد عابد الجابري"، في هذا مذهبا يظهر في البداية أنّه متّفق مع "الجاحظ" في كون البيان كشفاً عن المعنى، بغضّ النّظر عن أيّ الوسائل أو الدّلالات التي يكون البيان فيها أوضح صورة وأكثر التصاقا بها، حيث يرى أنّ « البيان كما يفهمه "الجاحظ" وكما يريد تعريف النّاس به، ليس هو مجرّد

---

[1] ينظر: محمد الصغير بناني: النظريات اللسانية والبلاغية والأدبية، ص ص 33، 35.

[2] فوزي السيد عبد ربه: المقاييس البلاغية عند الجاحظ في البيان والتبيين: ص 154.

الفصاحة وما تتقوّم به من طلاقة اللّسان وجزالة الألفاظ، بل إنّه أيضا الكشف عن المعنى فإذا لم يكن معنى لم يكن بيان »[1].

يلتفت "الجابري" في قراءته لبيان "الجاحظ" إلى قضية نالت حظا وافرا من الدّراسات، لكنّها لم تنل حظّها من الإنصاف، وهي قضية "المعنى عند الجاحظ" الذي اتّهم بإهماله وانتصاره للّفظ والشّكل على حسابه.

فيغدو البيان بموجب هذا بيانا عن المعنى، وجوده في وجود المعنى، مرتبط به لا فكاك له منه، فما البيان إلاّ تعبيرا بأساليب معيّنة ووسائل مخصوصة ينتهجها المتكلّم / الكاتب ويعمد إليها للتّعبير عمّا يستقرّ في ضميره من معان.

وموقف "الجاحــــــظ" من "أبي عمرو الشّيباني"حين استحسن بيتين من الشّعر حتّ كلّف أحدهم بكتابتها، يوضح نظرته إلى المعنى.

قال الشّاعر:

لاَ تَحْسبَنَّ الْمَوْتَ مَوْتَ البِــلَى فَإِنَّماَ الْموْتُ سُــؤَالُ الرِّجَالِ

كِلاَهُمَـــــا مــوْتٌ وَلَكِنَّ ذَا أَفْظَعُ مِنْ ذَاكَ لِذُلِّ السُّــؤَالِ[2].

فذهب "الجاحظ" إلى القول: « وذهب الشّيخ إلى استحسان المعنى والمعاني مطروحة في الطّريق يعرفها العجمي والعربي، والبدوي والقروي و[المدني]، وإنّما الشّأن في إقامة الوزن، وتخيّر اللّفظ وسهولة المخرج،[وكثرة الماء] وفي صحّة الطّبع وجودة السّبك فإنّما الشّعر صناعة، وضرب من النّسج وجنس من التّصوير »[3].

فلعلّه يكون قد ذهب إلى المعنى بما هو فكرة مجرّدة، لــمّا تدخل الصّياغة، ولـــمّا تتبدّ في التّركيب بعد، وذلك متاح معروف. بإمكان كلّ واحد التّعبير عنه، لشيوعه واستعماله. فنحن إن أجرينا مسابقة بهذا

[1] محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص 28.

[2] الجاحظ: كتاب الحيوان، ج3، ص 131.

[3] المصدر نفسه، ج3، ص ص 131، 132.

الشّأن، وحدّدنا موضوعا ثمّ طلبنا من المشاركين التّعبير عن معنى الصّداقة مثلا، سيعبّر الكلّ عن ذلك، لكنّ الصّياغة وطريقة إخراج القول ستختلف من متسابق إلى آخر، وسيتفاضل المشاركون في ذلك بلا شكّ.

غير أنّ هذا التّفاضل لا يرجع إلى المعنى، لأنّ المعنى المعبّر عنه واحد، وإنّما يرجع ذلك إلى المعنى داخل الصّياغة، أوالمعنى أثناء التّشكّل، أي أنّ موطن الاختلاف سيكون: كيف نعبّر عن الصّداقة بأساليب وتراكيب تجمع بين اللّفظ وهذا المعنى حتّ يبدوا متلاحمين، يستحيل الفصل بينهما ويستأنس المستمع أو القارئ بذلك فيستسيغه ويطرب له، ولا يشعر بوحشته وجفائه فتنفر نفسه منه ؟.

وما تخيّر اللّفظ إلاّ واحدا من الأسباب التي تخدم هذا الغرض. فاختيار اللّفظ واللّغة-بما هي لعب بالكلمات- لمناسبة المعنى من جهة، ومناسبة ما جاوره من الألفاظ في التّركيب من جهة أخرى، طريق لوقوع التّجانس والاقتران-وهذا ما سمّاه بجودة السّبك-، وحصول الانسجام بين هذه التّراكيب والمعنى/ الدّلالة/ العالم الذي بني عليه النّص، فيتمخّض عن ذلك قصيدة كأنّها بيت واحد، أو كلام كأنّه كلمة واحدة، لا يخطئ سبيله إلى قلب قارئه/ سامعه فيستوطنه، « ومن أراغ معنى كريما فليلتمس له لفظا كريما، فإنّ حقّ المعنى الشّريف اللّفظ الشّريف ومن حقّهما أن تصونهما عمّا يفسدهما ويهجّنهما وعمّا تعود من أجله أن تكون أسوأ حالا منك قبل أن تلتمس إظهارهما »[1].

فـــ"الجاحظ" يورد في كتابه هذه الصّحيفة، بما فيها من أمور وجوانب عديدة أضحت اليوم أساسا في "نظريّة النّص "،وهي أوّل وثيقة نقدية بالغة الأهمية كما يرى البعض[2]، فقد تطرّق "بشر بن المعتمر" إلى كيفية بناء الخطاب حتّ يكون قابلا للقراءة، ممّا يعني أنّه يحفل كثيرا بجانب تداولية النّص، وإنزال الكلام منازل النّاس، وعنايته الخاصّة باللّغة و اختياراتها التي تناسب المعاني[3].

فكيف يورد "الجاحظ" هذه الصّحيفة في كتابه، ويوافقه فيها، ثمّ ينتصر للّفظ على حساب المعنى ؟.

وقد عدّ "الجاحظ" الشّعر صناعة ونسجا، والصّناعة كما يراها، تهذيب الأدب وتحبيره، والنّسج هو أقرب الأوصاف، وأنجح الألفاظ في توصيل الصّورة التي يجب أن يكون عليها النّص، والنّسج هو الجذر اللّغوي الذي رجع إليه الغرب في تعريف النّص.

---

[1] الجاحظ: البيان والتبيين: ج1، ص 136.

[2] من هؤلاء: حسين خمري: نظرية النص، من بنية المعنى إلى سيميائية الدال، ص 326.

[3] ينظر: الجاحظ: المصدر السابق: ج1، ص ص 135، 140.

وإذا عالجنا قضية المعنى عند "الجاحظ" من زاوية أخرى، وفي ظلّ المشهد النّقدي المعاصر، نقول: إنّ كلام "الجاحظ" -محلّ النّزاع- لم يكن خاتمة أقواله، والكتاب الذي ورد فيه (الحيوان)، لم يكن آخر أعماله، فهو سابق لـــ"البيان والتّبيين"، كما أثبته "عبد السّلام محمّد هارون" في مقدّمة "البيان والتّبيين"، فمن الطّبيعي أن يرى "الجاحظ" شيئا أو رأيا، ثمّ يعدل عنه أو يعدّله فيما بعد، فروّاد البنيوية هم من نقدها وثار عليها. فيكون "الجاحظ"، قد وقع في ذلك -إن هو انتصر فعلا للّفظ-واستدرك ارتباط اللّفظ بالمعنى في كتاب "البيان والتّبيين"، فهو لا يفتأ بذكر اللّفظ إلاّ والمعنى لصيق به، بل يذهب إلى أبعد من ذلك، فيجعل مزيّة الكلام أو الشّعر وأفضليته، ترجع إلى مدى التّلاحم بينهما. فبقدر ما يتجسّد الاقتران يكون الاستحسان. وهذا ظاهر في أقواله أو استحسانه لأقوال آخرين، وسيأتي توضيح ذلك في موضعه إن شاء الله.

5- الــــدّلالات الخمــــس:

أصبح من الواضح أنّ أهمّ قضية عند "الجاحظ" هي "البيان"، بل أضحى هذا الأخير عنده نظرية قائمة بذاتها يستوضح وسائلها ودعائمها والغاية التي يسعى إليها، وأسال فيها الحبر الكثير، وبذل لها الجهد الكبير، وتطرّق إليها في معظم كتاباته.

«وإنّ العالم في نظره-رغم اختلاف مظاهره- يعتبر نظاما إشاريّا، إنّه ناطق بأجرامه ونباته وحيوانه، أي أنّ ضابط الرّؤية أو عاملها المشترك الذي يجمع مكوّناتها المستعملة استقلالا ذاتيّا هو البيان»[1].

فهكذا توسّعت دائرة البيان، لتلامس وتشمل العديد من الدّلائل، ولا تنحصر في جانب واحد، أو تقتصر على دليل معيّن، فتجاوز البيان بهذا ما كان سائدا في عصره وقبله. أين كان يتعلّق في أذهان النّاس بالفصاحة، والفصاحة تتعلّق باللّسان أي بالحروف والألفاظ وليس المعنى، وهذا هو السّبب الذي يرى "الجابري" أنّه منع "الجاحظ" من تعريف "البيان" في الصّفحات الأولى[2].

---

[1] إدريس بلمليح: الرؤية البيانية عند الجاحظ، ط1، دار الثقافة فكتور هيغو، الدار البيضاء- المغرب، 1404هـ- 1984م، ص 45.

[2] ينظر: محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص ص 28، 29.

وهذا الرّأي- وإن كان يفيدنا في التّفرقة بين "البيان" و"الفصاحة"- لا يخفي الصّفة العامّة والشّاملة للبيان وارتباطه بالمعنى، ولمـّـا كان خلق الله -عزّ وجلّ- كلّ شيء بعلم وحكمة، كان من البداهة أن يكون لكلّ شيء أيضا معنى، ولهذا جعل "الجاحظ"، طرق الدّلالة على المعاني خمسة أشياء، حصرها فيها، لا تزيد ولا تنقص عنها. يقول في ذلك: «وجميع أصناف الدّلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد، أوّلهـــا اللّفظ ثمّ الإشارة ثمّ العقد ثمّ الخط، ثمّ الحال التي تسمّى نصبة. والنّصبة هي الحال الدّالّة، التي تقوم مقام تلك الأصناف، ولا تقصّر عن تلك الدّلالات، ولكلّ واحد من هذه الخمسة صورة بائنة من صورة صاحبتها، وحلية مخالفة لحلية أختها، وهي التي تكشف لك عن أعيان المعاني في الجملة ثمّ عن حقائقها في التّفسير وعن أجناسها وأقدارها وعن خاصّها وعامّها وعن طبقاتها في السّار والضّار. وعمّا يكون منها لغوا بهرجا، وساقطا مطّرحا »[1].

فهذه العناصر الخمسة: اللّفظ، الإشارة، العقد، الخطّ، والنّصبة هي الطّرق التي ينجلي بها المعنى ويُكتَشف، فهو غايتها، لذلك سمّيت "بيانا"، أمّا كيفيات التّعبير بها فهي مختلفة، وقد تكون فردية لكلّ معنى صنف من هذه الأصناف كما قد تجتمع لتعبّر عن معنى واحد.

وهذا ما جعل "الجاحظ" يلتقي في كثير من النّقاط مع السّيميائيات والدّراسات اللّسانية الحديثة في علم النّص، حيث تعدّ الإشارة نصّا، والكتابة نصّا، والإعلان نصّا، والإشهار نصّا.

« والعبارة والإشارة والكتابة دلالة بقراينها تدلّ على أنّ لها مدلولا خاصّا متميّزا عن العلم والإرادة، ولكلّ عبارة خاصّة مدلول خاصّ متميّز عن ساير المدلولات »[2].

ولعلّ تخصيص هذه الأصناف بالذّكر، مرتبط بكثرة جريانها، وعلم النّاس بها وشيوع استعمالهم إيّاها.

5-1- اللَّــفـــــظ:

العبارات هي الكلام، سواء أكان كلاما عاديا أم شعرا أم نثرا أم خطبا، يلجأ إليها الخطيب لتناول قضية أو معنى ما يعبّر عنه، أو هي اللّفظ.

---

[1] الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص 76. وأشار الجاحظ إلى الدلالات في الحيوان، ج1، ص ص 33-70. وص ص 169، 202.

[2] عبد الكريم الشّهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام، ص 323.

5-2- الإشـــــــارة:

الإشارة هي توأم اللّفظ، لها أشكال عديدة مختلفة، وهي وإن تعدّدت واختلفت اتّفقت من حيث الفائدة والحسن والمزيّة. « فأمّا الإشارة فباليد وبالرّأس، وبالعين وبالحاجب والمنكب إذا تباعد الشّخصان، وبالثّوب وبالسّيف، وقد يتهدّد رافع السّيف والسّوط، فيكون ذلك زاجرا ومانعا رادعا، ويكون وعيدا وتحذيرا والإشارة واللّفظ شريكان، ونِعم العون هي له، ونِعم التّرجمان هي عنه وما أكثر ما تنوب عن اللّفظ وتغني عن الخطّ... وحسن الإشارة باليد والرّأس من تمام حسن البيان باللّسان »[1].

وقد أورد "الجاحظ" في هذا الباب أمثلة كثيرة لعلمهم بموقع الإشارة ومدى تأثيرها في ذلك.

اَلْعَيْنُ تُبْدِي الذِي مِنْ نَفْسِ صَاحِبِهَا   مِنَ الْمَحَبَّـــةِ أَوْ بُغْـــضٍ إِذَا كَــــانَا
وَالْعَيْنُ تَنْطِـــقُ وَالأَفْــوَاهُ صَـــامِتَةٌ   حَتَّى تَرَى مِنْ ضَمِيرِ الْقَلْبِ تِبْيَــانَا[2]

فالعين تفضح صاحبها، وإن لم ينطق، تكشف ما يخفيه وهو صامت، وليس أدلّ على مكانة الإشارة ومنزلتها، من إفراد "الجاحظ" بابا كاملا لأحد أشكالها، وهو "العصا والمخاصر" والذي كان سببا من أسباب تأليف كتاب "البيان والتبيين"، عندما أخذت الشّعوبية على العرب استخدامها العصا في الخطب، وطعنت فيهم فـــ«من شأن المتكلّمين أن يشيروا بأيديهم وأعناقهم وحواجبهم، فإذا أشاروا بالعصيّ، فكأنهم وصلوا بأيديهم أيد أخر، ويدلّ على ذلك قول "الأنصاري":

وَسَارَتْ لَنَــا سَيَّارَةٌ ذَاتُ سُــؤْدُدٍ   بِكومِ الْمَطَايَا وَالْخُيُول الْجَمَاهِـــرِ
يَؤُمُّونَ مُلْكَ الشَّامِ حَتَّى تَمَكَّـــنُوا   مُلُوكًا بِأَرْضِ الشَّامِ فَوْقَ الْمَـــنَابِرِ
يُصِيبُونَ فَصْلَ الْقَوْلِ فِي كُلِّ خُطْبَةٍ   إِذَا وَصَـــلُوا أَيْمَـــانَهُمْ بِالْمَخَاصِرِ »[3].

---

[1] الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص ص 77، 79. وينظر: رسائل الجاحظ، ج3، ص ص 18، 19.

[2] الجاحظ: البيان والتبيين ، ج1، ص 79.

[3] المصدر نفسه، ج3، ص ص 112، 113.

فنعم العون على القول والخطبة، العصا؛ حتىّ كأنّ الخطيب لا يقف على دقائق القول، ولا يصيب جوهر المعنى، إلاّ إذا كانت بيده عصا، وهذا نفهمه من خلال أسلوب الشّرط في البيت الثّالث، حيث يستعيض الخطيب بالعصا الكلام الكثير، والمعاني الدّقيقة التي قد يعجز اللّسان عن التّعبير عنها، فتكون الإشارة بالعصا أحسن ناقل للرّسالة التي يودّ تبليغها. وغير هذا كثير، في الكتاب، حيث توالت الأمثلة، وتجاوز "الجاحظ" العصا إلى أصناف أخرى من الإشارة[1] .

5-3-ا-الخـــــطّ:

أمّا الخطّ أو الكتابة أو الكتاب، فقد ذكر "الجاحظ" أقوالا، واستشهد بأقوال آخرين تبيّن أهمّيّته وفائدته في حفظ التّراث الأدبي والثّقافي من الضّياع: « وقد قالوا: القلم أحد اللّسانين، وقالوا :كلّ من عرف النّعمة في بيان اللّسان كان بفضل النّعمة في بيان القلم أعرف»[2].

فالنّاطق يفصح عن معانيه بالألفاظ، والكاتب يفصح عن معانيه بقلمه، ولولا فضل القلم لما وصل إلينا هذا الزّخم الهائل ممّا خلّفه الأوّلون من أفكار وأشعار وأقوال، ولعلمهم بهذه المزيّة، كانوا يحضّون على الكتابة. قال "ذو الرّمّة " لـــ"عيسى بن عمر": « اكتب شعري، فالكتاب أحبّ إليّ من الحفظ، لأنّ الأعرابي ينسى الكلمة وقد سهر في طلبها ليله، فيضع في موضعها كلمة في وزنها، ثمّ ينشدها النّاس، والكتاب لا ينسى ولا يبدّل كلاما بكلام »[3].

ولا تتوقّف مزيّة الكتاب عند هذا الحدّ، فهو يُقرأ في كلّ مكان وكلّ زمان، وهو يربي على مزيّة الكلام، لما يتاح لصاحبه من فرص تنقيحه، وتصحيحه، وإخراجه في أحسن الحلل، ليكون الإقبال عليه أكبر وتأثيره أعمق، لأنّ صاحبه بهذا يكون أقدر على جعله أبين[4].

---

[1] ينظر: المصدر نفسه، باب العصا، ج3، ص ص 114، 119.

[2] الجاحظ: كتاب الحيوان، ج1، ص 42.

[3] المصدر نفسه: ج1، ص 41.

[4] ينظر: الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص ص 79، 80.

لكن لا يجب أن نفهم من هذا، أنّ الكتاب أكبر حظّا في تحقيق البيان والتّبيين دائما، فأسلوب صاحبه، وتمكّنه من أسرار ودقائق التّعبير عن المعنى، هو الذي يمنحه ذلك، فليس كلّ كتاب يصل إلى غايته في الإفهام والتّأثير.

5-4-العــــقــد:

ويذكر "الجاحظ" شكلا آخر من أشكال الدّلالة على المعنى، أراد لفت الانتباه إليه، وأعطاه أهمية بالغة، رابطا إيّاه بالجانب الدّيني، والحياة الأخروية، سمّاه "العقد".

والعقد هو الحساب دون اللّفظ والخطّ، ذكره الله -عزّ وجلّ- في كتابه الحكيم، ويذكر "الجاحظ" أنّه لولا معرفة النّاس معناه في الدّنيا لما فهموا معناه في الآخرة[1].

فقد تحدّث "الجاحظ" عن "العقد" في كتاب "الحيوان"، لكنّه لم يوله الأهمية التي أولاها باقي الدّلالات، فلم يذكر عنه سوى أنّه قسم من أقسام الدّلالات التي أحصاها، يحصل به البيان، ذلك أنّ الحساب هو الذي يبيّن ويوضّح لنا السّنين والأشهر، مصداقا لقوله تعالى: ﴿ **هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا، وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ** ﴾[2].

وللحساب دوره الذي لا يخفى في الحياة الاجتماعية، والتّعاملات اليومية، فلو سأل سائل عن شيء ما (العدد) وأجابه المسؤول عن سؤاله، يكون هذا الجواب إجابة موجزة مبيّنة، تجنّبه احتمال التّأويل[3].

لكنّ "الجاحظ" لم يلتفت إلى هذا- أو بالأحرى- ربّما لم يقصد هذا، لتركيزه على قضية "البيان" في الجانب الدّيني، وعلاقة الإنسان بالله والعالم.

---

[1] ينظر: الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص 80.

[2] يونس، الآية 5.

[3] مثلا: قول الله تعالى: "فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة"، لفظ المائة نص في الدلالة على عدد لا يحتمل التأويل.

ينظر: طاهر سليمان حمودة: دراسة المعنى عند الأصوليين، ص 132. وينظر: ص 131.

5-5- النّصـــــبة:

آخر صنف من أصناف الدّلالات على المعاني، "الحال" التي تسمّى "نصبة"، وهي الأكثر ارتباطا بالفكر المعتزلي، الذي يعدّ "الجاحظ" أحد أعلامه، ففي هذا الصّنف، تتجلّى العلاقة بين الإنسان والله عن طريق العالم.

« وأمّا النّصبة، فهي الحال النّاطقة بغير اللّفظ، والمشيرة بغير اليد. وذلك ظاهر في خلق السّماوات والأرض وفي كلّ صامت وناطق، وجامد ونام، ومقيم وظاعن، وزائد وناقص. فالدّلالة التي في الموات الجامد، كالدّلالة التي في الحيوان النّاطق، فالصّامت ناطق من جهة الدّلالة، والعجماء معربة من جهة البرهان. ولذلك قال الأوّل: سل الأرض، فقل: من شقّ أنهارك وغرس أشجارك وجنى ثمارك ؟ فإن لم تجبك حوارا، أجابتك اعتبارًا »[1].

فالمخلوقات المتنوّعة في العالم، أعظم دليل على أنّ للكون خالقا، ومن تأمّل في ذلك، تجلّى له الأمر.

انطلاقا من هذا، يذهب "محمّد الصّغير بنّاني" إلى أنّ "نظرية الكلام" عند "الجاحظ" قائمة على فهم الرّسالة الدّينية (البيان/ الفهم) وتبليغها وإفهامها للنّاس (التّبيين/ الإفهام). أمّا "إدريس بلمليح"، فيرى أنّ نظرية البيان عند "الجاحظ" يمكن دراستها في ظلّ العناصر الثّلاثة المحدّدة لفكر المعتزلة (الله-الإنسان-العالم)، خاصّة علاقة الإنسان بالعالم القائمة على التّأمّل، فالعالم بيان والإنسان متبيِّن، عليه أن يتتبّع الدّلائل الماثلة أمامه بما تميّز به من القدرة على الاستدلال والوعي والعقل.[2]

يمكن أن نستنتج من هذه الزّاوية، أنّ "البيان" غالبا أو في أعلى درجاته هو حكمة إلهية، جعلها الله تعالى في هذا العالم، في قلب مخلوقاته من غير الإنسان، باستثناء البعض ممّن أوتوا فصل الخطاب، فالبيان ضالّة في هذا العالم، يسعى إليه الإنسان بمساعدة هذه المخلوقات التي تمكّنه من الاستدلال.

وما يؤكّد هذا، إحصاء آخر "للجاحظ" في كتابه "الحيوان" للدّلالات. يقول: « وجعل البيان على أربعة أقسام: لفظ وخطّ وعقد وإشارة، وجعل بيان الدّليل الذي لا يستدلّ تمكينه المستدِلّ من نفسه،

---

[1] الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص 81.

[2] ينظر: محمد الصغير بناني: النظريات اللسانية والبلاغية والأدبية عند الجاحظ، ص ص 69، 74. وإدريس بلمليح: الرؤية البيانية عند الجاحظ، ص 77.

واقتياده كلّ من فكّر فيه إلى معرفة ما استخزن من البرهان وحشي من الدّلالة وأودع من عجيب الحكمة»[1].

فالأصناف الأربعة الأولى يعمل الإنسان جاهدا على تحقيق البيان فيها، ليصل أو يستطيع تبيين ما يودّ الكشف عنه، أمّا الصّنف الخامس والأخير، فقد أخذ نصيبا أكبر من الشّرح والتّوضيح.

وربّما كان هذا الأمر الدّاعي إلى بعض الغموض في شأن البيان والتّبيين، فيظهر التّمييز بينهما وتحديهما أحيانا أمرا سهلا، لكن سرعان ما يخيّم عليهما الاضطراب؛ حيث يظهر البيان في الأصناف الأربعة الأولى، جهدا خاصّا بالإنسان، فهو الذي يعمل على إدراكه، لما له من قدرة على اللّجوء إلى هذه الأصناف للإفصاح عن معانيه، يتأمّل أيّا من هذه الدّلالات أصلح للمقام الذي فيه ويختارها. أمّا الصّنف الأخير، فالبيان سرّ من أسرار وجوده، وحكمة أودعت فيه، وهو العامل المساعد للإنسان على اكتشافه.

فالأصناف الأربعة الأولى، تأتي في مرتبة بعدية على الإنسان، هو مكتشفها ومخترعها، أمّا النّصبة، فهي سابقة عليه.

يذكر "الجاحظ" إذن كلّ هذه الأصناف للدّلالة على المعنى، غير أنّ الملاحظ عليه، أنّه كان أكثر اهتماما بصنفي اللّفظ والخطّ، فأغلب ما كان من شواهد أتى على ذكرها في كتابه، كان خاصّا بهما، وكان حريصا على إبراز بعض الشّروط والمقاييس التي يرى أنّها تدخل الكلام في جنس البيان، فكان يوضّح طريقة الكتابة للكاتب والأديب، ويظهر مواضع الحسن والاستجادة في الشّعر، فيبرز تقنيّاته التي توجب له القبول لدى المستمع/المتلقي، وكان يحض المتكلّم/النّاص على الأخذ بكلّ أسباب النّجاح في العملية التّواصلية، فاهتمّ بالكلام/النّص، من اللّفظ إلى التّراكيب واهتمّ بالمعاني، والمستمع والمقام.

وفي هذا يقول "فوزي السّيد عبد ربّه" : « إنّ هذه الدّلالات –عدا دلالتي الخطّ واللّفظ– لا يمكن أن تعدّ في البيان، إذ إنّ البيان أدب وتعبير قبل كلّ شيء »[2].

وأنا إذ أستشهد بهذا القول هنا، فلغلبة الخطّ واللّفظ على باقي الدّلالات، وأخذهما الحظّ الأوفر من العناية، وهذا لا يعني أن نستثني باقي الدّلالات من دائرة البيان بحجّة قيامه على الأدب والتّعبير، أو تمثيله لهما.

[1] الجاحظ: كتاب الحيوان، ج1، ص ص 33، 34.

[2] فوزي السيد عبد ربه: المقاييس البلاغية عند الجاحظ في البيان والتبيين، ص 124.

ألا تستطيع الإشارة التّعبير عن معنى صاحبها ؟ ألا يستطيع العقد اختزال الكلام الكثير ؟ ألا تستطيع النّصبة أن تعبّر عمّن خلقها، وهي قد تستطيع جذبنا إلى التّوحيد، وزيادة الإيمان بقليل من الفكر والجهد ؟.

إذا كان البيان يؤخذ من زاوية التّعبير إذن، فكلّ الدّلالات قادرة على ذلك، لكنّ التّفاوت بينها يبقى مطروحا، وهذا لا يعيبها لأنّه أمر طبيعي، فلكلّ صنف طابعه الخاص، وتفرّده بأشياء ومعان دون أخرى، غير أنّ اللّفظ والخطّ تبقى مزيّتهما ظاهرة، لما لهما من دور في الحياة الاجتماعية، فقد عرّف أرسطو الإنسان فقال: «حدّ الإنسان الحي النّاطق المبين»[1].لاسيما إذا أخذنا مجتمع الجاحظ بكلّ جوانبه الاجتماعية والسياسية...

كان هذا-إذن- رصدا لما عدّده "الجاحظ" من دلالات، أين ظهر العالم بها رمزا كبيرا، يشير إلى موجد لهذا الكون. وقد طال الحديث عن اللّفظ والخطّ، لكنّ الخطّ يبقى حقله متفرّدا فيما يسمّى (الأدب)، فكيف نظر "الجاحظ" إليه ؟.

6- الأدب بين الأخلاق والكتابة:

من مراتب البيان، أو من بين الاستعمالات للّغة، طريقة مخصوصة في التّعبير، تتميّز عن الاستعمال العادي للّغة، هي الاستعمال الأدبي، كونه علامة من علامات مدّ جسر التّفاهم والتّواصل، لكن بأبعاد فنّية متميّزة.

وقد وردت لفظة أدب في مواضع كثيرة من كتاب "الجاحظ"، تحمل معان لا نقول مختلفة، وإنّما متدرّجة من المعنى الذي يمكن فهمه على أنّه تحسين الأخلاق وتهذيبها في الجانب الأخلاقي الدّيني، إلى رواية الشّاهد والمثل.

قال "عتبة بن أبي سفيان" لـــ"عبد الصّمد" مؤدّب ولده: « ليكن أوّل ما تبدأ به من إصلاحك بنيّ، إصلاحك نفسك، فإنّ أعينهم معقودة بعينك، فالحسن عندهم ما استحسنت والقبيح عندهم ما استقبحت. علّمهم كتاب الله، ولا تكرهم عليه فيملّوه، ولا تتركهم منه فيهجروه، ثمّ روّهم من الشّعر أعفّه ومن الحديث أشرفه، ولا تخرجهم من علم إلى غيره حتّى يحكموه، فإنّ ازدحام الكلام في السّمع مضلّة للفهم، وعلّمهم سير الحكماء وأخلاق الأدباء، وجنّبهم محادثة النّساء، وهدّدهم بي وأدّبهم دوني، وكن لهم

---

[1] الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص 77.

كالطّبيب الذي لا يعجّل بالدّواء حتّى يعرف الدّاء ولا تتّكل على عذري فإنّي قد اتّكلت على كفايتك، وزد في تأديبهم أزدك في بِرِّي إن شاء الله ».[1]

فأوّل ما ينطلق منه "عتبة" هو إصلاح المؤدّب شأن نفسه، ثمّ يصف له طريقة في التّأديب جامعة لأشياء يرى أنّها ضرورية للإنسان، ليصلح طبائعه الفاسدة، ويحيي في نفسه الطّبائع التي تجعله سويّا.

فـــ"الجاحظ" سخّر نفسه وأدبه لأغراض نفعية تهدف إلى التّغيير والتّبديل[2]. وهو وإن بدأ بالجانب الدّيني من تعلّم كتاب الله، لا ينسى الشّعر وهو أحد الأجناس الأدبية، ثمّ إنّ طريقته في التّأديب التي نصح بها المؤدّب، تشبه إلى حدّ كبير الكيفية التي يراها مناسبة في الكتابة، بل هي الطّريقة التي انتهجها في كتاباته، فحرص المؤدّب على تعليم الصّبيان من كلّ شيء نصيبا وافرا مع مراعاة عقولهم، وطاقاتهم وقدراتهم على الوعي والفهم، شبيه بالمواضيع الكثيرة التي جال فيها "الجاحظ" وتطرّق إليها بطريقة التّدبير كما عبّر عنها، « وجه التّدبير في الكتاب إذا طال أن يداوي مؤلّفه نشاط القارئ ويسوقه إلى حظِّه بالاحتيال له. فمن ذلك أن يخرجه من شيء إلى شيء ومن باب إلى باب بعد أن لا يخرجه من ذلك الفنّ ومن جمهور ذلك العلم ».[3]

وكلّما كان تأديبه أنجع، كانت المكافأة أكبر، كما أنّه كلّما كانت طريقة الكاتب أحسن وأبين عن معانيه، كان إقبال القارئ على كتابه أشدّ.

وقد كانت وصية "عبد المالك بن صالح" لابنه التي جمع فيها أركان الأدب بقوله: « جميع أركان الأدب التّأتي للرّفق »[4] تحديدا علميا دقيقا، لخّص في كلمتين ماهية الأدب وموضوعه، حسب رأي "محمّد الصغير بنّاني"، وهو يرى أنّ التّأتي عند "الجاحظ" يعني التّدبير والاحتيال، أو الطّريقة والمنهجية التي يسلكها الأديب أو المؤدّب بفضل ذكائه لبلوغ غاياته، أمّا الرّفق فهو اللّطافة واللّين والحسن أوالاهتمامات الفنّية والجمالية الواجب توفّرها في عمل الأديب أو إجراء المؤدّب.

---

1 الجاحظ: البيان والتبيين: ج2، ص 73.

2 ينظر محمد الصغير بناني: النظريات اللسانية والبلاغية والأدبية عند الجاحظ، ص 363.

3 الجاحظ: البيان والتبيين، ج3، ص 366.

4 المصدر نفسه، ج4، ص 95.

بل يذهب هذا الباحث إلى أبعد من هذا، فيرى أنّ الأدب قائم على أصل من أصول الاعتزال، وهو الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، وبهذا شرح، تأديب الله –عزّ وجلّ– لسيّدنا محمّد –صلّى الله عليه وسلّم[1].

وقد كانت وظيفة الأدب هذه –أعني التّعليم والتّأديب– كثيرة الجريان في كتاب "البيان والتبيين". فكثيرا ما كان "الجاحظ" يكرّر كلاما أوشعرا يستشهد به، إذا ذكر كلمة أدب[2]، حتّى إنّنا نتصوّر أحيانا أنّ هذا الجانب من الأدب قد استغرق الأدب المعروف بالنّظم والنّثر، لشدّة العلاقة بينهما، وهنا يجيب صاحب النّظريات اللّسانية والبلاغية والأدبية عند "الجاحظ" من خلال "البيان والتّبيين" ، « بأنّ الجاحظ ومعاصريه لم يكونوا يفرّقون بين الأدب التّعليمي وثمرته، فتثقيف النّفس والفكر واللّسان وتربيتها، تظهر ثمرته في الأدب »[3].

ولعلّ "الجاحظ" نزع هذا المنْزَع لطبيعة العصر الذي عاش فيه، وما ساده من انحلال وانحراف، في محاولة منه للإصلاح.

وبعيدا عن الجوانب الكلامية والفلسفية التي نظر "الجاحظ" من خلالها إلى الأدب، نتطرّق إلى الأدب بمفهومه القاضي بالإبداع، سواء أكان ذلك الإبداع قد أسفر عن شعر أم نثر، من جهة، والتّطرّق إلى الكلام العادي من جهة أخرى، لحوصلة المعايير والمقاييس التي نادى "الجاحظ" بها في إطار دعوته إلى حصول الفهم والإفهام، أو البيان والتّبيين، أو لنقل مدى تحقيق هذين الصّنفين؛ الخطّ بما هو كتابة وأدب واللّفظ بما هو أقوال، الغاية التي يسعى إليها القائل والسّامع، فنكون بذلك قد خصّصنا وضيّقنا مجال الدّراسة إلى حصرها في التّعبير اللّغوي، ملفوظا كان أم مكتوبا.

---

[1] ينظر: محمد الصغير بناني: المرجع السابق، ص 362. و ص 365 الهامش.

[2] ينظر: الجاحظ: البيان والتبيين، ج2، ص ص، 156– 165 وص 188 . وج3، ص ص 233– 292. وج4، ص 95.

[3] محمد الصغير بناني: النظريات اللسانية والبلاغية والأدبية عند الجاحظ، ص 367.

7- التّعبيـــــر اللّغـــــوي:

توصّل "الجاحظ" في سياق حديثه عن البلاغة والبيان، إلى أنّ حاجة النّاس إلى التّعبير عن حاجاتهم، وعمّا في ضمائرهم من معان، يحتاج بصورة ملحّة إلى الكلام. وقد رصد هذه العملية من كلّ زواياها.

فعلى من تصدّى لهذه الظّاهرة، أن يبحث في الظّروف المحايثة لها، لا أن يعزلها، ويتّخذ اللّغة محطّ دراسته. لذا، كانت عناية "الجاحظ" بالعملية الكلامية أو التّواصلية شاملة، سادت المتكلّم والمستمع والمقام والكلام الجاري بينهما. « ولا تقتصر أهمية ما تفطّن إليه "الجاحظ" على ما فيه من مظاهر الحداثة والمعاصرة، فلقد اهتدى، في وقت مبكّر من تاريخ العلوم اللّغوية والبلاغية إلى ما يحفّ بظاهرة الكلام من الملابسات، وهو أوّل مفكّر عربي نقف في تراثه على نظرية متكاملة تقدّر أنّ الكلام، وهو المظهر العملي لوجود اللّغة المجرّد، ينجز بالضّرورة في سياق خاص يجب أن تراعى فيه بالإضافة إلى النّاحية اللّغوية المحضة، جملة من العوامل الأخرى كالسّامع والمقام وظروف المقال، وكلّ ما يقوم بين هذه العناصر"غير اللغوية"، من روابط، ولا نبالغ إن قلنا إنّ مبادئه اللّغوية العامّة وجملة تصوّراته البلاغية ومقاييسه الأسلوبية مستمدّة من هذا الأصل الذي يمثّل في نظرنا العمود الفقري لنظريّته، والسّبب في تداخل المعطيات اللّسانية والبلاغية عنده تداخلا مضنيا أحيانا »[1].

فالكلام ليس قولا أو معان يعبّر عنها المتكلّم للمستمع، وإنّما حاصل كلّ تلك الملابسات، وتلاؤمها وانصهارها في بوتقة واحدة.

وهذا الحرص الشّديد على اللّغة والكلام، وغايتهما التي حدّدها "الجاحظ" في الفهم والإفهام، وتأثيرهما في المستمع، يعود في رأي "حمّادي صمود" إلى أسباب عديدة، أهمّها، سبب تاريخي عام، والآخر ظرفي خاص. أمّا الأوّل فينحدر من مكانة النّص ووظيفته في بنية المجتمع الإسلامي الثّقافية، فهي على ما يبدو كانت تنحو إلى توظيفه لأغراض نفعية جماعية أو فردية. فالنّص مهما كانت قيمته في ذاته يرتبط بغرض ويسعى إلى غاية، لذلك لم تتبلور في هذه الحضارة فكرة الفنّ للفنّ إلاّ في عصور متأخّرة. أمّا الأسباب الظّرفية الخاصّة فتتعلّق بالحقبة التي عاش فيها "الجاحظ"، وانتماءاته ونظرته إلى الأشياء[2].

---

[1] حمادي صمود: التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره إلى القرن السادس الهجري (مشروع قراءة)، منشورات الجامعة التونسية، 1981م، مجلد ع21، ص 185.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص ص 197، 200.

لهذا، كانت الوظيفة أمرا ملحّا على "الجاحظ"، تحرّى بعض الأسباب لتحقيقها، كما كان يذهب في هذا إلى أن أدب القول سليل أدب العمل، باعتبار البلاغة أدبا أو هي التَّبليغ أو التّوصيل كما يقول علماء اللّسان اليوم. ثمّ هي تعلّم الإنسان كل شيء تعلّمه القول وتعلّمه العمل، والإنسان محكوم بالألفاظ كثيرة الدّوران في المهنة التي يمتهنها[1].

كان هذا إذن رصدا لأهمّ المصطلحات التي تناولها "الجاحظ"، والتي رأينا أنّها تنتهي إلى صلب الموضوع، لنتطرّق في الفصل الموالي، إلى توظيف "الجاحظ" للبيان والأدب إجرائيا.

[1] ينظر: محمد الصغير بناني: النظريات اللّسانية والبلاغية والأدبية عند الجاحظ، ص ص 10، 11.

الفصل الثّالث:

النّص من المنظور الجاحظي

1-المستمع/ القارئ (المقبولية).

2-المتكلّم/ الكاتب (القصدية).

3-شروط/ معايير انتاج الخطاب/ النّص.

3-1 - الوضوح.

3-2- مشاكلة الألفاظ للمعاني.

3-3- ا لتحام ألفاظ البيت.

3-4- التحام القصيدة.

3-5- الصّياغة و التّأليف/ حسن السّبك.

4- مظاهر أخرى مساهمة في النّصية.

4-1- التكرير.

4-2- منهج الكتاب وطريقة الكتابة.

4-3- الخروج من شئ إلى شئ.

5- مقتضيات المقام.

اختلف الدّارسون–كما سبق أن رأينا في الفصل الأوّل– بشأن نظرية النّص، سواء أكان ذلك من جهة التّداخلات الحاصلة بين مفهوم النّص، وما زاحمه من مصطلحات تترادف معه حينا، وتختلف عنه حينا آخر، أم كان ذلك في قضية النّص ذاته، من حيث التّعريف والخصائص التي تكسبه صفة النّصية، وهذا نتيجة تباين زوايا النّظر. لكنّ ذلك الاختلاف لم يكن مطلقا، حيث إنّ خلاصة ما أفرزته الأبحاث والدّراسات، تكاد تجمع على أنّ هناك معايير وسمات، تميّز النّص عن اللاّنص، سُمّيت معايير النّصية.

فهل كان "الجاحظ" على وعي بهذا ؟ إذا علمنا أنّ موضوع " البيان" الذي جعله البؤرة التي تدور حولها أفكاره، فرض عليه أن يتطرّق إلى ذلك، وأن يرسم أو يضع الخطوط العريضة، التي تجعل من كلام ما، خطبة ما أو شعرا ما يكتسب صفة البيان، ويكتسب– بذلك– صاحبه صفة المبين؟.

تحدّث "الجاحظ" عن ضوابط وشروط، في سياق حديثه عن البيان، وكذا حديثه عن الفصاحة والبلاغة، وما يهمّنا هو مدى صلاحية ذلك. هل كانت تنبئ عن وعيه في ضرورة وضع تلك الشّروط والمقاييس للكلام ؟ أم هي شروط عامّة كان البلاغيّون ينادون بها، خاصّة إذا عدنا إلى العصر الذي عاش فيه "الجاحظ"، وما ظهر فيه من جدل ونزاعات، كانت كلمة الفصل فيها للمتكلّم والخطيب المجيد، المتمكّن من ناصية الخطاب الجيّد.

هذا ما سيحاول البحث تقصّيه للوقوف على موقف "الجاحظ" تجاه معايير النّصية من خلال "البيان والتّبيين".

تشمل العملية التّواصلية أو الكلام–بما في ذلك تلقّي النّصوص المكتوبة– طرفين أساسين: المتكلّم/ الكاتب والمتلقّي. ولكلّ منهما دوره البارز، وواجباته المضبوطة، لتكون مشاركتهما فعّالة، وينتهيا إلى الغاية المرجوّة من الكلام/ النّص.

والحديث عن الكلام، يقودنا إلى الحديث عن المتكلّم والمستمع، لأنّ العلاقة بين هذه العناصر ضرورية ومتعدّية؛ فذكر المتكلّم يفرض بالضّرورة مستمعا، حتّ إن كان وجوده في حالة القارئ غير حقيقي، فهو موجود ضمنيا، والعناصر الثّلاثة، لا شكّ أنّها تتظافر، وتجري في مقام معيّن، يفرض عليها طريقة معيّنة وألفاظا محدّدة.

1-المستـــمع/ القـــارئ (المقبولـــية):

يحظى- المستمع/ القارئ- بوصفه طرفا رئيسا في الكلام/ الكتابة باهتمام كبير من طرف "الجاحظ"، خاصّة وأنّ البلاغة، كانت تعنى بقضية مطابقة الكلام للمقام وحال المستمعين.

يقول "الجاحظ" في هذا: قال "عبد الله بن مسعود": « حدِّث النّاس ما حدجوك بأبصارهم وأَذِنوا لك بأسماعهم، [ولحظوك بأبصارهم]، وإذا رأيت منهم فترة فأمسك»[1].

فوضع المتلقّي هو الذي يفرض على المتكلّم أوقات الكلام، وأوقات التّوقّف، وهو الذي يفرض عليه كيفية الكلام وأسلوبه، ثمّ إنّ المتكلّم يتكلّم بهدف التّواصل مع الغير، فيجب عليه أن يتحيّن الفرص لبلوغ ذلك.

ومراعاة المستمع أولى- أحيانا- من مراعاة الكلام، وبذل الجهد في تحسينه، وإخراجه في أحسن صورة. فــ« الكلام لا ينبغي أن يكثر وإن كان حسنا كلّه، إذا كان السّامع لا ينشط له وجاز قدر احتماله، لأنّ غاية المتكلّم انتفاع المستمع، وقد قال الأوّلون: قليل الموعظة مع نشاط الموعوظ خير من كثير وافق من الأسماع نبوة، ومن القلوب ملامة »[2]. فالحرص على المستمع، وحصول المنفعة والفهم عنده، واجب يتحتّم على المتكلّم القيام به، والعمل من أجل توفير كلّ أسباب تحقّقه.

وهذه هي ميزة "لسانيات النّص "، والزّاوية التي جاءت من أجل معالجتها، فبعد أن كانت الدّراسة شكلية تهتمّ بالنّص من حيث الجهاز القاعدي النّحوي، أصبح النّظر موجّها إلى النّص من زاوية ارتباط شكله اللّساني بالسّياق، فظهرت بذلك اهتمامات بكيفية تداول النّص أو التّفاعل معه.

وبهذا، أضحى للّغة من المنظور التّداولي وظيفتان: تعاملية وتفاعلية؛ تعاملية: ما تقوم به اللّغة من نقل ناجح للمعلومات، أي إبراز الاستعمال اللّغوي. ووظيفة تفاعلية: يقيّم بها النّاس علاقاتهم الاجتماعية، أي التّعبير عن المقاصد التي ينويها المتكلّم.

---

[1] الجاحظ: البيان والتّبيين، ج1، ص104.

[2] الجاحظ: رسائل الجاحظ، رسالة (في نفي التشبيه)، ج3، ص 289.

والوظيفتان مرتبطتان بمقاصد الإنسان المستعمل للّغة وبوضعه الاجتماعي[1].

بهذا، تكون التّداولية قد فسحت المجال أمام المتلقّي ليظهر مساهمته في تحديد مصير الخطاب/ النّص، وذلك بالوقوف على نسبة قابليته للخطاب، وقد عولجت هذه القضية من طرف البلاغة، فقد كان حرصها على مبدأ "المطابقة " شديدا، ولا يقتصر هذا على البلاغة العربية، فقد أورد "الجاحظ" تعريفا للهنود بشأن البلاغة يُبرز ذلك. يقول: « أوّل البلاغة اجتماع آلة البلاغة، وذلك أن يكون الخطيب رابط الجأش، ساكن الجوارح، قليل اللّحظ، متخيّر اللّفظ، لا يكلّم سيّد الأمّة بكلام الأمة، ولا الملوك بكلام السّوقة ويكون في قواه فضل التّصرّف في كل طبقة، ولا يدقّق المعاني كلّ التّدقيق، ولا ينقّح الألفاظ كلّ التّنقيح، ولا يصفّيها كلّ التّصفية، ولا يهذّبها غاية التّهذيب، ولا يفعل ذلك حتّى يصادف حكيما أو فيلسوفا عليما »[2].

فكلّ هذه الإجراءات والاختيارات التي وجبت على الخطيب هي في سبيل جذب المستمع والعناية به، ولا يجد الكلام صداه عنده، إلاّ إذا كان هذا الخطيب فطنا ذكيّا، يقدّر مستوى من يتكلّم إليه، فيحدّثه بما يفهم، ويتخيّر الألفاظ المناسبة، لأنّه إن لم يتمكّن من ذلك، سينفرط الحبل الذي يودّ عقده بينه وبين مستمعه، فيستحيل الإفهام والفهم، وينقطع التّواصل.

فلا يظنّ المتكلّم أنّ تمكُّنه من ناصية الكلام الجزل، وإحاطته بالمعاني والألفاظ مفخرة له، إذا لم يحسن استثمارها، لأنّها تخدمه في مقام وتكسبه المدح والثّناء، وتخذله في مقام آخر، وتجني عليه بالهجاء والاستهجان.

وسواء أكانت الأقوال والآراء "للجاحظ"، أم لآخرين، أو تعريفات، أو أبيات شعر، فإنّ إيرادها في كتاب "البيان والتّبيين" توضّح استحسانه لها، وانسجام آرائه معها.

والمتلقّي دائم الحضور في الكتاب مدوّنة البحث، لأنّ مدار الأمر وغايته، حصول الفهم والإفهام كما يرى صاحبه.

وقد كان استحسان "الجاحظ" للتّعريف الذي أورده من طرف الإمام "إبراهيم بن محمّد" للبلاغة ينبئ عن زيادة الاهتمام بالعلاقة التي تجمع المتكلّم بمستمعه، أو الواجب توفّرها بينهما.

---

[1] عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، مقاربة لغوية تداولية، ط1، دار الكتب الجديدة المتحدة، 2004م، المقدمة، ص 5.

[2] الجاحظ: البيان والتّبيين، ج1، ص 92.

يقول "إبراهيم بن محمّد": «يكفي من حظّ البلاغة أن لا يُؤتى السّامع من سوء إفهام النّاطق، ولا يُؤتى النّاطق من سوء فهم السّامع »[1].

وهذا لاشكّ لا يتيسّر لكثيرين، ولا يتمّ إلاّ لمن أحاط بأسباب الإفهام من تخيّر الألفاظ، ومطابقتها للمقام، وأخذ في الاعتبار لحال المستمع، حتّى يحصل الفهم، بل التّواصل الذي هو علّة الكلام، والغاية التي يسعى إليها كلّ من القائل والسّامع.

ومسألة العلاقة بين القائل والمستمع معروفة، لأنّها مشتركة ومتعدّية، وإن لم يقم أحدهما بدوره، فلن يتمّ لهما التّواصل، كما حدث لــ"الحسن البصري" والرّجل الذي تكلّم عنده بمواعظ جمّة، ومعان تدعو إلى الرّقة، فلم يرقّ لها، فقال "الحسن البصري":« إمّا أن يكون بنا شرّ أو يكون بك »[2].

فقوله هذا، لا شكّ معبّر عن فشل العملية التّواصلية، وهو لم يتّهم المستمع بذلك وحده، بل تقاسم معه المتكلّم ذلك، لأنّه يعلم أن الخلل قد يكون من طرفه، فلم يستطع تبليغ مقصده بطريقة توصله إلى مستمعه، كما قد يكون الخلل من المستمع. ولو اجتمع للكلام من أسباب الاستحسان، لما كانت تلك النّتيجة.

ويحظى المستمع عند "الجاحظ" بمكانة عالية، إلى درجة أنّه أضحى المؤهّل الأوّل، الذي يسمح لمن أراد أن يلج ميدان الأدب وإصابة المعاني بالدّخول. يقول: « فإن أردت أن تتكلّف هذه الصّناعة، وتُنسب إلى هذا الأدب، فقرضت قصيدة، أو حبّرت خطبة، أو ألّفت رسالة، فإيّاك أن تدعوك ثقتك بنفسك، أو يدعوك عجبك بثمرة عقلك إلى أن تنتحله وتدّعيه، ولكن أعرضه على العلماء في عرض رسائل أو أشعار أو خطب، فإن رأيت الأسماع تصغي له والعيون تحدج إليه، ورأيت من يطلبه ويستحسنه فانتحله، فإن كان ذلك في ابتداء أمرك، وفي أوّل تكلّفك، فلم تر له طالبا، ولا مستحسنِا فلعلّه أن يكون- مادام ريِّضا قضيبا- أن يحلّ عندهم محلّ المتروك، فإن عاودت أمثال ذلك مرارا، فوجدت الأسماع عنه منصرفة، والقلوب لاهية، فخذ في غير هذه الصّناعة، واجعل رائدك الذي لا يكذبك حرصهم عليه أو زهدهم فيه. وقال الشّاعر:

إِنَّ الْحَدِيثَ تَغُرُّ الْقَوْمَ خَلْوَتُهُ   حَتَّى يَلِجَّ بِهِمْ عِيٌّ وَإِكْثَارُ »[3].

---

[1] الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص 87.

[2] المصدر نفسه، ج4، ص 29.

[3] المصدر نفسه، ج1، ص 203.

فاستجادة المستمع/ القارئ، واستحسانه للكلام، وحرصه عليه، هو ما يحدّد مصير المتكلّم/ الكاتب بالأخذ في هذه الصّناعة من تركها. لكنّ هذه السّلطة التي يتمتّع بها المستمع ليست مطلقة، فهو بدوره، يتقيّد بواجبات تجاه المتكلّم.

ويذكر "الجاحظ" بهذا الشّأن قول "أبي عيّاد" كاتب "ابن أبي خالد": « إذا أنكر القائل عيني المستمع فليستفهمه عن منتهى حديثه، وعن السّبب الذي أجرى ذلك القول له، فإن وجده قد أخلص الاستماع، أتمّ له الحديث، وإن كان لاهيا عنه حرمه حسن الحديث، ونفع المؤانسة، وعرّفه بفسولة الاستماع والتّقصير في حقّ المحدّث »[1].

وكما يبدو واضحا من هذا القول، يحظى المستمع –بوصفه طرفا في العملية التواصلية– بعناية كبيرة، لكن إذا عمل هو أيضا بما يمليه عليه الواجب من حسن الاستماع، فلا تُلقى المسؤولية كلّها على المتكلّم لأنّهما شريكان في إدراك غاية التّواصل، وهذا ما يرجعنا بلا شكّ إلى مبدأ التّعاون عند بول غرايس(Paul Greice) القائم على مبدأ الاحترام.

يتّفق كثير ممّن أوردهم "الجاحظ" في كتابه في قضية تقاسم المسؤولية بين المتكلّم والمستمع. من أمثال: "ابن ميّادة" الذي قال:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ رَوُّوا الْقَوْلَ وَاسْتَمِعُوا وَكُلُّ قَوْلٍ إِذَا مَا قِيلَ يُسْتَمَعُ[2].

وهذا ما يؤكّده قول "أبي عقيل بن درست": « إذا لم يكن المستمع أحرص على الاستماع من القائل على القول لم يبلغ القائل في منطقه، وكان النّقصان الدّاخل على قوله بقدر الخلّة بالاستماع منه »[3].

فهذا دليل على إدراك العرب للأسباب التي توصل إلى الفهم، وتحقّق التّواصل، زيادة على الجانب الأخلاقي. فاستماع الحديث، وبذل الجهد في الحرص عليه، هو ما يضمن حصول الفهم/التّواصل.

والتّعاون بين المتخاطبين مطلب ضروري، وعلى كلّ واحد منهما القيام بدوره، وهذا ما لمسناه في كثير من مواضع كتاب"البيان والتّبيين". فقد حفظ "الجاحظ" للمستمع/ المتلقّي حقّه، وكان اهتمامه بالفهم والإفهام، محيطا بكلّ ظروف العملية التّواصلية، وإن كان في بعض الأحيان يبدو منحازا إلى المتكلّم،

---

[1] الجاحظ: البيان والتبيين، ج2، ص 41.

[2] المصدر نفسه، ج3، ص 226.

[3] المصدر نفسه، ج2، ص 315.

كتعليقه على الآية: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾[1]. حيث قال: « لأنّ مدار الأمر على البيان والتّبيّن، وعلى الإفهام والتّفهّم، وكلّما كان اللّسان أبين كان أحمد، كما أنّه كلّما كان القلب أشدّ استبانة كان أحمد، والمفهم لك والمتفهّم عنك شريكان في الفضل إلاّ أنّ المفهم أفضل من المتفهّم، وكذلك المعلّم والمتعلّم »[2].

وإذا كان "الجاحظ" يبدو متحيّزا إلى جهة المتكلّم بصيغة التّفضيل (أفضل)، فإنّه لم يهمل السّامع، بل أعطى كلّ واحد منهما حقّه من الرّعاية. فلا نجده يتحدّث عن المتكلّم، إلاّ ويكون المستمع لصيقا به، لكنّ فضل المتكلّم (المفهم) يزيد على فضل المستمع/ المتلقّي (المتفهّم)، لما له من كبير شأن في تحريك العملية التّواصلية– فهو أوّل أطرافها– من جهة، ولما يلقى على عاتقه من مسؤولية تحقيق غاية الكلام من جهة ثانية. فليس كلّ متكلّم يستطيع الوصول إلى قلب سامعه، ويبلّغه مكنونات ضميره، وليس كلّ كاتب يستطيع جذب قارئه، ويطلعه على دقائق معانيه، ويرغّبه في الإقبال على كتابه/نصّه.

ولّما كانت معرفة سبل إيراد الكلام أمرا واجبا على المتكلّم/ الكاتب لإحراز المنفعة، حمل "الجاحظ" على عاتقه هذا، ليضع معايير، يرى فيمن تتبّعها أنّه البليغ المبين، سواء أكان ذلك في قول له واضح، أم في استحسانه لكلام أو شعر أحدهم.

2-المتكلّم/الكاتب(القصدية):

يؤدّي المتكلّم/ الكاتب دورا بارزا في العملية التّواصلية، بوصفه المحرّك أو الباثّ للخطاب/ النص، فكان لزاما على المهتمّين بكيفيّة إنتاج النّص وحيثيّاته– منذ نشوئه إلى غاية تلقّيه– رصد الظّروف والتّقنيّات التي يستغلّها المتكلّم / الكاتب في سبيل إبلاغ مقاصده إلى المستمع/ القارئ.

و من أبرز ما يُرصَد في هذه العملية، نيّة المتكلّم أو مقاصده ،كون العملية كلّها متضمّنة في نقل هذه النّوايا إلى المتلقّي، والطّرق والكيفيات الكفيلة بنجاح ذلك.

قال "الجاحظ" :قيل لـــ"عبد الصّمد بن الفضل بن عيسى الرّقّاشي" :« لم تؤثر السّجع على المنثور وتلزم نفسك القوافي وإقامة الوزن ؟" قال: "إنّ كلامي لو كنت لا آمل فيه إلاّ سماع الشّاهد لقلّ خلافي عليك،

[1] إبراهيم، الآية 4.

[2] الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص ص 11، 12.

ولكنّي أريد الغائب والحاضر، والرّاهن والغابر، فالحفظ إليه أسرع، والآذان لسماعه أنشط، وهو أحقّ بالتّقييد، وبقلّة التّفلّت، وما تكلّمت به العرب من جيّد المنثور أكثر ممّا تكلّمت به من جيّد الموزون، فلم يحفظ من المنثور عشره، ولا ضاع من الموزون عشره". قالوا: " فقد قيل للذي قال: "يا رسول الله أرأيت من لا شرب ولا أكل ولا صاح واستهلّ، أليس مثل ذلك يطلّ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم:"أسجع كسجع الجاهلية؟!" قال عبد الصّمد: "لو أنّ هذا المتكلّم لم يرد إلاّ الإقامة لـــهذا الوزن لما كان عليه بأس، ولكنّه عسى أن يكون أراد إبطال حقّ فتشادق في الكلام" »[1].

فقصد "عبد الصّمد" من قول الشّعر، هو أن يتعدّى من حضره وسمعه إلى الغائب، فيتجاوز بذلك زمانه، ويذكره الدّهر على مرّ الأيّام، وتحقيق هذا القصد، يتطلّب حنكة وتقنيّة في حسن اختيار الطّريقة، التي تضمن ذلك، فاختار "عبد الصّمد" قسم الشّعر من الكلام دون النّثر، لما خصّه به من المزيّة حسب رأيه، لأنّ حضور ذات المرسل / المتكلّم لا يقتصر على لحظة التّلفّظ الخطابي، بل يظلّ باقيا في خطابه ما بقي الخطاب.

وهذا كلّه في سبيل تحقيق سلطة المتكلّم على المستمع، هذه السّلطة التي يكون المرسل إمّا مالكا لها مسبقا أو لا يمتلكها، ولكنّه يسعى إلى إيجادها بالخطاب.[2]

وأمر آخر يجلّيه لنا تعليق "عبد الصّمد" على ما قيل لرسول الله-صلّى الله عليه وسلّم- وهو استغلال الشّعر في التّمويه، وإبطال الحقّ، وإحقاق الباطل، وهذا يوضّح لنا الدّور المهمّ الذي تحقّقه القصدية، في التّأثير على المستمع، وفي توجيه الخطاب/ النّص. ومقدرة المتكلّم/ الكاتب على التّحكّم في هذه الاختيارات والتّقنيّات، التي تختزنها اللّغة، تساعد على بلوغ مقصده في السّيطرة على قلب المستمع، لافتتانه بما يسمع/ يقرأ ويتأثّر به.

وهذا ما جعل "عمر بن الخطّاب"، يحبس "الأحنف بن قيس" حولا كاملا، لما راعه من حسن منطقه ولما رأى من رفقه، وقلّة تكلّفه[3] .

---

[1] الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص 287.

[2] ينظر: عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، ص ص 47- 223.

[3] ينظر: الجاحظ: المصدر السابق، ج1، ص ص254، 255.

فالعرب تعرف جيّدا خطورة اللّغة وما تتّسم به، لهذا، كان على المتكلّم/ الكاتب، أن يكون على قدر من الدّربة والمراس والتّفطّن إلى خفايا التّعبير، ومعرفة المنافذ التي ينفذ منها إلى مستمعه /قارئه، ومخاطبته بحسب مستوى عقله، وتحيّن الأوقات والفرص والمقامات ليبلغ غايته.

وليس كلّ كلام موزون يصنّف ضمن جنس الشّعر، وهذا ما نعنيه بالقصدية، فـــ « لو أنّ رجلا من الباعة صاح: من يشتري باذنجان؟ لقد كان تكلّم بكلام في وزن مستفعلن مفعولات. وكيف يكون هذا شعرا وصاحبه لم يقصد إلى الشّعر؟ »[1]. وهذا هو القصد الذي يعنيه "الجاحظ"، إنّه يتعلّق بنيّة المتكلّم.

و أيّ حديث عن المتكلّم هو حديث عن شروط إنتاج الخطاب، بما أنّه صاحبه والقائم عليه، فما بقي من شروط تتعلّق بالمتكلّم، سنتحدث عنها في الخطاب/ النّص.

3-شـــروط / معايـــير إنتـــا ج الخـــطاب/ النّـــص:

الحديث عن المتكلّم / الكاتب وقصديّته، سيقودنا حتما إلى الحديث عن الكلام/ النّص وشروط إنتاجه، لأنّ الأوّل منتج الثّاني، بما هو الجامع بين طرفي العملية التّواصلية، أو لنقل هو الأداة المشتركة بينهما؛ فهو أداة المتكلّم / الكاتب/النّاص ومتنفّسه، للكشف عمّا بأعماقه، وهو الشّفرات التي يفكّكها المستمع/ القارئ/المتلقّي، ليفهم ما قيل /كتب له، فيتواصل به، ويتفاعل معه.

لكن، هل كلّ كلام يحقّق هذا الفهم والتّواصل، لاسيما أنّ هذه هي غايته الأولى؟.

لاشكّ أنّ كلّ واحد منّا صادف وأن سمع، أو قرأ كلاما /نصّا، و لم يفهم معناه، وسواء أكان السّبب في المتكلّم/ الكاتب أم في المستمع / القارئ، فإنّ الكلام/ النّص له دور في ذلك.

ولمّا كان الكلام ألصق بالمتكلّم، وكذا النّص بالكاتب، كان على المتكلّم/ الكاتب، أن يجعله حسنا سلسا، يقع في قلب المستمع/ القارئ موقعا حسنا.

وسأحاول في هذا الجزء، أن أتتبّع المقاييس أو المعايير، التي نادى بها "الجاحظ" في كتابه "البيان والتّبيين" ليبيّن الكلام الذي يتحقّق به الفهم، وهي معايير عديدة، مثل: الوضوح، مشاكله الألفاظ للمعاني، تلاحم أجزاء البيت، تلاحم القصيدة ، الصّياغة وحسن السّبك والنّظم.

---

[1] الجاحظ: البيان والتبيين: ج1، ص 289.

3-1-الـــوضوح:

وضوح الكلام، على جانب كبير من الأهمية، فهو أقصر طريق إلى قلب المستمع/ القارئ، لأنّه يغنيه عن التّأمل وعناء الفهم.

يقول "الجاحظ" بهذا الشّأن: « وكما لا ينبغي أن يكون اللّفظ عاميا، وساقطا سوقيا، فكذلك لا ينبغي أن يكون غريبا وحشيا، إلاّ أن يكون المتكلّم بدويا أعرابيا، فإنّ الوحشي من الكلام يفهمه الوحشي من النّاس، كما يفهم السّوقي رطانة السّوقي »[1].

فالوضوح أمر واجب في الكلام / النّص، بحسب حال المستمع، من أجل تداولية الخطاب/ النّص والتّفاعل معه، وهذا سيستحيل إن لم يلتفت المتكلّم إلى المستمع و لم يراع حاله، فيتكلّف الكلام الذي لا يفهمه. لأنّ الوضوح والسّلامة من التّكلّف، خاصيّة للكلام بقدر ما هي التفاتة إلى المستمع، لأنّه منتهى هذا الكلام.

وليس الوضوح خاصّا بالكلام الشّفوي فقط، بل يتعدّاه إلى النّص المكتوب، فإذا تعذّر على القارئ فهم كثير من الكلمات، فإنّ ذلك سيثنيه عن مواصلة القراءة ، لأنّه حتّى ولو كان النّص يسعى إلى التّواصل في درجة ثانية[2]– خلافا للكلام العادي– فالقارئ يتعلّق به، ويتتبّعه للوصول إلى معناه، عن طريق تأويله الشّخصي.

فقد يستعمل المتكلم/ الكاتب ألفاظا و أساليب، وهو يظنّ أنّها ستكون مناسبة، وتوجب له المدح وانبهار المستمع/ القارئ بقوّة معجمه وكثرته، وتمكّنه من ناصية الكلام، لكن في الحقيقة، ما تلك الاختيارات إلاّ سبب في النّفور منه، والانصراف عنه.

---

[1] الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص144.

[2] تراكيب الكلام العربي المبين تحمل مستويين من المعنى. المعنى العادي " العامي" والمعنى البلاغي " خاصية التركيب" وهذا هو موضوع علم المعاني: ينظر: محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص ص 95، 96.

وليس الوضوح مطلبا خاصّا لـــ"الجاحظ"، فقد كانت العرب تفضّل الوضوح، لولعها بالبيان والإبانة. وقد رصد "الجاحظ" كثيرا من الآراء في هذا المقياس، من ذلك: رأي "أبي الأسود الدؤلي"، حيث يقول "الجاحظ": قال "أبو الحسن": « كان غلام يقعّر في كلامه، فأتى أبا الأسود الدّؤلي يلتمس بعض ما عنده، فقال له أبو الأسود: "ما فعل أبوك؟ قال: أخذته الحمّى فطبخته طبخا، وفتخته فتخا، وفضخته فضخا، فتركته فرخا"...فقال أبو الأسود: "فما فعلت امرأته التي كانت تهاره وتشاره وتجاره وتزاره؟ قال: "طلّقها وتزوّجت غيره، فرضيت وحظيت وبظيت". قال"أبو الأسود": قد عرفنا رضيت وحظيت، فما بظيت؟ "قال:حرف من الغريب لم يبلغك .قال "أبو الأسود": يا بنيّ كلّ كلمة لايعرفها عمّك فاسترها كما تستر السّنور خرءها »[1].

فالكلمة الغريبة التي جاءت في كلام الفتى، و لم يفهمها "أبو الأسود الدّؤلي"– على الرّغم من درجة علمه–جعلته يتقدّم بنصيحة للفتى باجتناب كلّ لفظ وحشي متكلّف، لعلمه بحجم الانقطاع الذي يسبّبه في التّواصل، وإبعاد صاحبه عن دائرة البيان.

وغير هذا المثال كثير، ممّا أورده "الجاحظ". من ذلك، ما جرى لـــ"أبي علقمة النّحوي". قال "أبو الحسن": « وهاج بأبي علقمة الدّم فأتوه بحجّام، فقال للحجّام: اشدد قصب الملازم، وأرهف ظبّات المشارط، وأسرع الوضع وعجّل النّزع، وليكن شرطك وخزا، ومصّك نهزا، ولا تكرهنّ أبيّا، ولا تردّنّ أتيّا. فوضع الحجّام محاجمه في جونته ثمّ مضى »[2].

فتوخّي "أبي علقمة" الغامض من الكلام، وعدم حرصه على مدّ جسر للتّواصل والتّفاهم مع الحجّام، كان سببا في عدم قضاء حاجته، وتحقيق مأربه، وفي هذا، نزعٌ لصفة النّصية عن الكلام، لعدم انسجامه الذي حال دون فهم المستمع، وكذا عدم مخاطبته بما يقتضيه فهمه.

قد أورد "الجاحظ" أمثلة أخرى، وعلّق عليها بالغريب البغيض، وبالاستكراه[3]. وأعطى المعايير والمقاييس التي من شأنها أن تحقّق غاية البيان والتّواصل. يقول: « وأحسن الكلام ما كان قليله يغنيك عن كثيره، ومعناه في ظاهرة لفظه، وكان الله عزّ وجلّ قد ألبسه من الجلالة وغشّاه من نور الحكمة على حسب نيّة صاحبه، وتقوى قائله، فإذا كان المعنى شريفا واللّفظ بليغا، وكان صحيح الطّبع بعيدا من

---

[1] الجاحظ: البيان والتّبيين، ج$_1$، ص379.

[2] المصدر نفسه، ج$_1$، ص 380.

[3] ينظر: المصدر نفسه، ج$_1$، ص ص 380،381.

الاستكراه، ومنزّها عن الاختلال مصونا عن التّكلّف، صنع في القلوب صنيع الغيث في التّربة الكريمة ومتى فَصَلَت الكلمة على هذه الشّريطة، ونفذت من قائلها على هذه الصّفة، أصحبها الله من التّوفيق، ومنحها من التّأييد، ما لا يمتنع معه من تعظيمها صدور الجبابرة، ولا يذهل عن فهمها معه عقول الجهلة »[1].

يبدو هذا القول حوصلة وملخّصا لشروط الكلام، فهو يجمع كثيرا من مقاييس ومعايير النّصية، حيث يهتمّ بجانبي الكمّ والوضوح، لما لهما من أهمية في تمكين المستمع من التّركيز، ومنع تفكيره من التّشتّت. فالكلام الواضح الذي يكون بحسب وقدر الحاجة، بجنّب صاحبه الإسهاب والإطناب، ويبعد الملل عن المستمع. فمتى كان اللّفظ قيس المعنى، وكان قريبا واضحا، لا يكتنفه الغموض والاستكراه، وجد له موقعا حسنا في قلب مستمعه. ثمّ ما جدوى أن يتكلّم أحد بكلام مبهم غامض، لا يعقل المستمع منه شيئا، وإن عقل قليله، غاب عنه كثيره، فذلك مدعاة لقطع العلاقة التي يودّ المتكلّم إقامتها مع المستمع.

لذا، كان على المتكلّم أن يتحرّى الوضوح في كلامه، وهو ما استرعى اهتمام "الجاحظ". كيف لا، وهو من جعل البيان كشفا ووضوحا، ودعا إلى الأخذ بأسبابه، وأولاه العناية التي لا تخفى على أحد.

ولأهميّة عنصر الوضوح، جعله "الجاحظ" مبدأ من مبادئ التّعليم، يقول في"فصل المعلّمين" في رياضة الصّبي: « ...ثمّ خذه بتعريف حجج الكتّاب، وتخلّصهم باللّفظ السّهل القريب المأخذ إلى المعنى الغامض، وأذقه حلاوة الاختصار، وراحة الكفاية، وحذّره التّكلّف واستكراه العبارة، فإنّ أكرم ذلك كلّه ما كان إفهاما للسّامع، ولا يحوج إلى التّأويل والتّعقيب، ويكون مقصورا على معناه لا مقصّرا عنه، ولا فاضلا عليه، فاختر من المعاني ما لم يكن مستورا باللّفظ المتعقّد، مغرقا في الإكثار و التّكلّف»[2].

إذن، مبدأ الفهم و الإفهام، ضرورة ملحّة في رأي "الجاحظ"، لذا يحرص على اللّفظ الواضح السّهل، المشاكل للمعنى، المناسب له، لأنّه قريب من الأذهان، لا يحتاج إلى إعمال الفكر والنّظر، على عكس اللّفظ الغامض المعقّد، الذي يحول دون فهم المعنى والتّفاعل معه.

وإذ يتحدّث "الجاحظ"عن الوضوح، لا يميّز بين الكلام الشّفوي والكلام المكتوب، لأنّ غايتهما واحدة. فهو يتحدّث عن المتكلّم تارة، وعن الأديب أو الكاتب تارة أخرى، ليبرز انشغاله بحصول شرط الفهم لدى كلّ من السّامع و القارئ، الذي تضمنه شروط معيّنة في الكلام.

---

[1] الجاحظ: البيان والتبيين، ج 1، ص83.

[2] الجاحظ: رسائل الجاحظ، ج3، ص 39.

وهذا ما لاحظه"فوزي السّيد عبد ربّه"،حيث يقول: «فالأديب أو المتكلّم إذا كتب أو نطق، فإنّما يكون غرضه إخبار السّامعين أو القارئين بما يقصد إليه من معان، وأن ينقل إليهم ما يحسّ به في قراره نفسه وقلبه، وأن يكشف لهم مستور ضميره، ووسيلته إلى ذلك كلام مبين، يفصح به عمّا في نفسه وعقله، ويكشف به عن مكنون ضميره، من ثمّ، كان للبيان من الفضل والمزيّة ما لا يستطيع أحد أن ينكره »[1].

فموقف المتلقّي إزاء النّص، وفهمه له، هو الذي يوجّه الكاتب، بل يفرض عليه أن يختار ما بإمكانه أن يحقّق له ذلك.

وما هذه الآراء إلاّ تدعيما أو توضيحا لقول "الجاحظ" في كتاب آخر"الحيوان"، حيث نشعر أنّ اهتمامه بالفهم والبيان كان مسيطرا عليه أو بدأه في "الحيوان" ليطوّره في "البيان والتبيين".

يقول: «وليس الكتاب إلى شيء أحوج منه إلى إفهام معانيه، حتّ لا يحتاج السّامع لما فيه الرّوية، ويحتاج من اللّفظ إلى مقدار يرتفع به عن ألفاظ السّفلة والحشو، ويحطّه من غريب الأعراب ووحشي الكلام »[2].

فالطّريق واضح أمام الكاتب، ليحقّق المنفعة، وليس اختياره الواضح من الكلام يعني استعمال ألفاظ السّفلة، فالتّوسّط هو المنهج الصّحيح .

ما يلفت الانتباه في حديث "الجاحظ" عن مبدأ الوضوح، أنّه مبدأ يحتاج إلى تمرّس ومران كبيرين، فهو لا يتوقّف على جانب واحد من شروط الكلام بل يشمل الألفاظ واختياراتها، ومناسبتها للمعاني، والألفاظ من حيث الالتحام بينها وبين سائر أجزاء الكلام، والألفاظ من حيث الكمّية، ومناسبتها للمقام وحال المستمعين...وسيأتي الحديث عن باقي الشّروط فيما يلي.

---

[1] فوزي السيد عبد ربه: المقاييس البلاغية عند الجاحظ في البيان والتبيين، ص 127.

[2] الجاحظ: كتاب الحيوان، ج1، ص 90.

3-2- مـــشاكلة الألـــفاظ للمـــعانـــي:

يبدو في بداية الأمر أن اختيار اللّفظ للمعنى أمر سهل، وبالإمكان التّعبير، عن كلّ معنى، ولكنّ الحقيقة غير ذلك، فإنّه رغم التّوفيق في جانب الاختيار، يبقى التّفاضل بيننا واردا.

يقول "الجاحظ" في بلاغة "ثمامة بن أشرس": « وما علمت أنّه كان في زمانه قروي ولا بلدي، كان بلغ من حسن الإفهام مع قلّة عدد الحروف، ولا من سهولة المخرج مع السّلامة من التّكلّف، ما كان بلغه، وكان لفظه في وزن إشارته، ومعناه في طبقة لفظه، ولم يكن لفظه إلى سمعك بأسرع من معناه إلى قلبك»[1]. فالإيجاز في موضعه، والبعد عن التّكلّف والغموض يسمح بإمكانية الإفهام، وهذا ما بوّأ صاحبه، "ثمامة بن أشرس" مكانة عالية، ليس في قلب "الجاحظ" فقط، بل في زمانه.

كما لا تخفى إصابته في اختيار ألفاظه للمعاني التي يتطرّق إليها، فيأتي اللّفظ، بقدر المعنى، لا يكون فاضلا عليه، ولا مقصّرا عنه، فتتحقّق علّة التّواصل بين المتخاطبين، وتُعطى شرعية وصف المتكلّم بالبليغ[2].

وقضيّة اللّفظ والمعنى، أخذت حيّزا لا يخفى حجمه في الدّراسات العربية، خاصّة فيما تعلّق - بالإعجاز القرآني - حيث انقسم النّقاد والبلاغيّون بين أنصار للمعنى وأنصار للّفظ، وقد عُدّ "الجاحظ" واحدا من الفريق الأخير.

لكنّ الحقيقة أن المتمعّن في أقوال "الجاحظ"، يجده لا يفضّل واحدا منهما، بل كثيرا ما كان يجمع بينهما، ويجعل ذلك من شروط الكلام المبين، كقوله: « وأحسن الكلام ما كان قليله يغنيك عن كثيره...»[3]. دليل على تسويته بين اللّفظ والمعنى من حيث التّأثير في قلوب السّامعين، بل يذهب إلى أبعد من ذلك، فيجعل المعنى هو الأصل واللّفظ خادما له.

يقول على لسان: " أبي الأشعث" : « ومن علم حقّ المعنى أن يكون الاسم له طبقا، وتلك الحال له وفقا، ويكون الاسم له لا فاضلا[ولا مفضولا] ، ولا مقصّرا، ولا مشتركا، ولا مضمّنا، ويكون مع ذلك ذاكرا لما عقد عليه أوّل كلامه، ويكون تصفّحه لمصادره، في وزن تصفّحه لموارده، ويكون لفظه موبقا،

---

1 الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص 111.

2 من القائلين بذلك، إحسان عباس: تاريخ النقد الأدبي عند العرب، نقد الشعر من القرن الثّاني حتّى القرن الثّامن الهجري، ط2، دار الشروق للنّشر والتّوزيع، عمّان-الأردن، 1993م، ص ص 86، 87.

3 الجاحظ: المصدر السابق، ج1، ص 83.

ولـــهول تلك المقامات معاودا، ومدارالأمر على إفهام كلّ قوم بمقدار طاقتهم، والحمل عليهم على أقدار منازلهم، وأن تواتيها آلاته، وتتصرّف معه أداته »[1].

فالمعنى واللّفظ وجهان لعملة واحدة، لا قيمة لأيّ منهما بعزله عن الآخر، وعلى حسب درجة تطابقهما يكون الحكم على الكلام بالإبانة من عدمها، والالتحام بين اللّفظ والمعنى وانسجامهما يحقِّقان التّواصل والفهم بأسرع طريقة، ولكلّ معنى لفظ يناسبه، وما على المتكلّم، إلاّ أن يحسن الاختيار، ويدقّق النّظر. « إنّ لكلّ معنى شريف أو وضيع، هزل أوجدّ وحزم أو إضاعة، ضربا من اللّفظ هو حقّه وحظّه ونصيبه الذي لا ينبغي أن يجاوزه أو يقصر دونه »[2].

إذن وكما سبق ذكره، ما على المتكلّم/ الكاتب إلاّ أن ينتقي اللّفظ المناسب من بين الألفاظ الكثيرة التي تشترك في معنى واحد، وهذا لا يحصل إلاّ إذا كان المتكلّم/ الكاتب صاحب باع واطّلاع كبيرين في مجال اللّغة وألفاظها، ومحصِّلا زادا ثقافيا كبيرا يقرأ ويكتب في ضوئه.

ويلفت "الجاحظ" النّظر إلى هذا الأمر، ويؤكّد «أهمية شرط الاختيار الأوّل المتبدّى في اللّفظ المنتقى وفق الشّروط المحدّدة، ودوره في بلاغة النّص عامة »[3].

ففيه تظهر مقدرة المتكلّم/ الكاتب، وحنكته في التّصرف في الكلام/ النّص وكيفية إنتاجه، ليصل إلى المستمع/ القارئ في ظروف تسمح له بفهمه والتّفاعل معه، لأنّ هذا هو الدّور المنوط به، خاصّة وأنّ اللّغة العربية –رغم نفي التّرادف فيها–[4] تتضمّن ألفاظا كثيرة تتقارب معانيها، لاتتمايز إلاّ بدقّة ملاحظة الفروقات الطّفيفة بينها.

وهذا جانب آخر، يسهّل على المتكلّم/ الكاتب الوصول إلى سامعه/ قارئه، باستغلاله استغلالا جيّدا، لأنّ هذا يساعد في إنتاج نص منسجم. « وقد يستعمل النّاس الكتابة، وربّما وضعوا الكلمة بدل الكلمة يريدون أن يظهر المعنى بألين اللّفظ، إمّا تنويها وإمّا تفضيلا كما سمّوا المعزول عن ولايته مصروفا، والمنهزم

---

[1] الجاحظ: المصدر نفسه، ج1 ص 92، 93.

[2] الجاحظ: رسائل الجاحظ، ج3، ص 40.

[3] الأخضر جمعي: ائتلاف اللفظ والمعنى في النقد العربي القديم، بيئات النّقّاد والمتكلّمين والفلاسفة، رسالة لنيل شهادة دكتوراه دولة، جامعة الجزائر، 1987-1988م، ص47.

[4] منهم: ابن فارس والثعالبي.

عن عدوّه منحازا، نعم حتّ سمّى بعضهم البخيل مقتصدا ومصلحا وسمّي عامل الخراج المتعدّي بحق السّلطان مستقصيا »[1].

ولا شكّ أنّ هذه الاختيارات تكون وفق المقامات، والظّروف التي يجري فيها التّواصل بين المتخاطبين.

ولا يحسب المتكلّم/ الكاتب أنّ اختيار الألفاظ يكون فقط على الألفاظ الجزلة الفخمة دون سواها، فإنّه إن كان هذا منهجه، فقد جانب الصّواب في كثير من المقامات، لأنّ اللّفظ بحسب المعنى؛ فالفخم من الألفاظ يناسب الفخم من المعاني ولا يناسب الرّقيق منها، «وأنّ سخيف الألفاظ مشاكل لسخيف المعاني وقد يحتاج إلى السّخيف في بعض المواضع، وربّما أمتع بأكثر من إمتاع الجزل الفخم من الألفاظ، والشّريف الكريم من المعاني »[2].

وكما هو واضح في هذا القول، طبيعة المقام وحيثيّاته هي التي تفرض الألفاظ، وكذا المعاني، ولا يخشى أن يكون بذلك اختيار السّخيف من الألفاظ مدعاة للسّخرية والاستهزاء والحطّ من قيمة المتكلّم، فهو المبين في ذلك الموضع، وما حاجتنا إلى كلام سوى أن نفهم معناه و يؤثّر فينا، لتتحقّق وظيفته الاجتماعية.

ثمّ إنّه يطالعنا في موضع آخر، بوصف دقيق للعلاقة بين اللّفظ والمعنى؛ فيجعل اللّفظ بدنا والمعنى روحا. « اللّفظ للمعنى بدن والمعنى للّفظ روح »[3].

العلاقة بين اللّفظ والمعنى، مبنية على التّلاحم، فلو كان اللّفظ جزلا مُتخيَّرا، له وقْع على الأسماع والقلوب، وورد في سياق فارغا من المعنى، أو كان المعنى المعبّر عنه ساقطا، لا فائدة تُرتجى منه، ولا متعة تُستمدّ منه، لم يقع في القلوب الموقع الذي يليق به. وعكس ذلك صحيح، فلو كان المعنى شريفا، مُحبَّبا إلى النّفوس، لكنّه صيغ في ألفاظ لا تحويه، استهجنه المتلقّون وانصرفوا عنه.

فحياة كلّ واحد منهما وسلامته قائمة على مدى سلامة الآخر، وملاءمته له، حتّ تشبّها بالرّوح والبدن، والعلاقة بينهما لا تخفى على أحد.

---

[1] الجاحظ: المصدر السابق، ج3، ص 140.

[2] الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص 145.

[3] طه الحاجري: مجموع رسائل الجاحظ، رسالة في الجد والهزل، ص 85.

ويؤكّد "الجاحظ" ذلك أيضا، في روايته لبعض كلام العرب، «وهم يمدحون الحذق والرّفق، والتّخلّص إلى حبّات القلوب، وإلى إصابة عيون المعاني. ويقولون: أصاب الهدف، إذا أصاب الحقّ في الجملة. ويقولون: قرطس فلان، وأصاب القرطاس، إذا كان أجود إصابة من الأوّل. فإن قالوا: رمى فأصاب الغرّة، وأصاب عين القرطاس، فهو الذي ليس فوقه أحد. ومن ذلك قولهم: فلان يفلّ المحزّ، ويصيب المفصل، ويضع الهناء مواضع النقب »[1].

فشدّة اهتمام العرب، وحرصهم على التحام اللّفظ والمعنى، جعلهم يخصّصون عبارات معيّنة، يطلقونها على من أحرز الالتئام.

ولا يتأتّى هذا لكلّ واحد، فالحذق والرّفق، بما يعنيان المهارة وإتيان لطائف المداخل في التّعبير والصّياغة، أمران ضروريّان للوصول إلى المتلقّي.

الوصول-إذن- إلى قلب السّامع، يكمن في المناسبة بين الألفاظ والمعاني، وتشاكلها، حتّ يعبّر المتكلّم عن المعنى الذي يجيش بخاطره، بالألفاظ الأكثر تلاؤما، وتعبيرا عنه. وهذا الأمر ضروري في إنتاج الكلام/ النّص، حتّ يتّسق لفظه ومعناه، وتكتمل صورة بنائه ونسيجه، فيُقبِل الكلام على المستمع، ويخترق قلبه من غير مشقّة أو توعّر.

وشأن اللّفظ والمعنى أمر يطول الحديث فيه، وما أردناه هنا هو أن نبيّن ضرورة التحام كلّ واحد منهما بالآخر، للوصول بالعملية التّواصلية إلى غايتها، ولإنهاء مقاصد ومكنونات المتكلّم/ الكاتب إلى المستمع/ القارئ.

وما يجب علينا أخذه بعين الاعتبار في هذا الجانب، أنّ اختيار الألفاظ للمعاني غير كاف لوحده لبلوغ المنفعة، وإنّما هناك أمور أخرى تساهم في ذلك، فالالتحام وحده التحامات؛ التحام اللّفظ والمعنى، التحام اللّفظ واللفظ، التحام النّص / الشّعر ككل، والتحام هذا النّص أو الشّعر والمقام إن صحّ القول. هذا من جانب، ومن جانب آخر، فقد يكون الاختيار موفّقا، لكنّ إنتاج الكلام/ النّص يكون سيِّئا ممّا يؤدّي إلى الرّكاكة والغموض، فتحقيق الانسجام، وإخراج الكلام/ النّص في أحسن صورة يحتاج إلى أكثر من الإصابة في اختيار المعاني والألفاظ.

---

[1] الجاحظ: المصدر السابق، ج1، ص 147.

3-3-الــتحــام ألــفــاظ البــيـــت:

كان مقياس جودة انتقاء واختيار الألفاظ المشاكلة للمعنى، مرحلة أولى في سلك طريق نحو إنجاح الفعل التّكلمي، وكان هذا بمثابة نصيحة من "الجاحظ" إلى من أراد أن يُقوِّم لسانه، ويتبوّأ مكانة بين أصحاب البيان وأهله.

لكنّ، هل توقّف "الجاحظ" عند هذه النّقطة ، وكلّ ما قاله عن المشاكلة والمناسبة كان بخصوص اللّفظ والمعنى، و لم يتجاوز ذلك كما يزعم البعض؟[1].

يأتي في مقدّمة الإجابة عن هذا السّؤال، الحكم المشهور الذي أطلقه "الجاحظ" لتمييز جيّد الشّعر «وأجود الشّعر ما رأيته متلاحم الأجزاء، سهل المخارج فتعلم بذلك أنّه قد أفرغ إفراغا واحدا، وسبك سبكا واحدا، فهو يجري على اللّسان كما يجري الدّهان »[2].

فيظهر هنا مرّة أخرى، توجيه الأنظار إلى السّامع بوصفه قاعدة الإفهام والفهم، لذا يتوجّب على المتكلّم تحرّي التّلاحم والتّلاؤم في كلامه، وكذا الشّاعر في شعره، بانتقاء الألفاظ الفصيحة التي لا يستثقلها اللّسان، وفي الوقت ذاته، لا يقع بينها وبين ما يجاورها تنافر، فتُظهِر-بذلك- الشّعر كأنّه كلّ موحّد أو كلمة واحدة.

ويُضاف إلى رأيه وحكمه هذا، تعليقه على بعض الأبيات من الشّعر، أوردها في كتاب"البيان والتّبيين"،حيث يرى في البيت الذي أنشده "خلف الأحمر":

وَبَعْضُ قَرِيضِ الْقَوْمِ أَوْلاَدُ عِلَّةٍ[3]   يَكُدُّ لِسَانُ النَّاطِقِ الْمُتَحَفِّظِ[4].

« إذا كان الشّعر مستكرها، وكانت ألفاظ البيت من الشّعر لا يقع بعضها مماثلا لبعض، كان بينها من التّنافر ما بين أولاد العلاّت. وإذا كانت الكلمة ليس موقعها إلى جنب أختها مرضيا موافقا، كان على اللّسان عند إنشاد ذلك الشّعر مؤونة »[5].

---

1 مثلا: حمادي صمود في كتابه: التّفكير البلاغي عند العرب.

2 الجاحظ: البيان والتبيين ص، 67.

3 أولاد علة: بنو رجل واحد من أمّهات شتى.

4 الجاحظ: المصدر السابق، ص67.

5 المصدر نفسه، ج1، ص ص 66، 67.

وليس هذا الأمر جديدا، فقد عرفه النّقاد والشّعراء. فكما رأوا بأنّ هناك من الحروف ما لا يتجاور مع بعض في كلمة، وأخرجوها من دائرة الفصاحة، وجدوا كذلك من الألفاظ ما لا يمكن تجاورها معا في الكلام، وإن وقع ذلك، كان مُستكرَها مُستهجَنا.

وهذا ما يدلّ على حرصهم الشّديد على تلاحم أجزاء البيت والكلام، ومن ذلك تعليق "الجاحظ" على بيت "أبي البيداء الرّياحي" الذي أنشده:

وَشِعْرٍ كَبَعْرِ الكَبْشِ فَرَّقَ بَيْنَهُ   لِسَانُ دَعِيٍّ فِي الْقَرِيضِ دَخِيلُ.[1]

وليس أدلّ على ما قلناه مثل هذا البيت؛ فالتّشبيه الذي ارتكز عليه "الرّياحي" يصوّر لنا هيئة شعر لم تتعاضد أجزاؤه، لتعطيه صورة متماسكة، وإنّما كانت الأجزاء متفرّقة كبعر الكبش، ممّا ينبئ عن قلّة خبرة صاحبه أو كما وصفه"الرّياحي" أنّه دخيل على عالم الشّعر وليس من أهله، وأمّا قوله: «كبعر الكبش، فإنّما ذهب إلى أنّ بعر الكبش يقع متفرّقا، غير مؤتلف، ولا متجاور. وكذلك حروف الكلام، وأجزاء البيت من الشّعر، تراها متّفقة لمسا، وليّنة المعاطف سهلة، وتراها مختلفة متباينة، ومتنافرة مستكرهة، تشقّ على اللّسان وتكدّه. والأخرى تراها سهلة ليّنة ورطبة متواتية، سلسلة النّظام، خفيفة على اللّسان، حتّى كأنّ البيت بأسره كلمة واحدة، وحتّى كأنّ الكلمة بأسرها حرف واحد».[2]

فالتحام الألفاظ بموجب هذا الشّرط ضروري، يراعيه الشّاعر حتّى يتّسق شعره، فلا ينبو عن الأسماع، ولا يثقل على الألسنة.

وقد أضحى الالتئام اليوم معيارا أساسيّا من معايير النّصية. فالمتمعّن في القول السّابق، يراه جامعا لمقاييس كثيرة، فهو يتحدّث عن اللّفظ وضرورة اجتناب الاستكراه فيه، ثمّ سهولته وفصاحته، لينتهي إلى التئامه مع باقي الألفاظ، وكذا التئام البيت بأكمله.

و"الجاحظ" إذ يتحدّث عن المعايير التي من شأنها أن تجعل الشّعر أو الكلام جيّدا، يركّز على أمر الالتحام كثيرا، فبالإضافة إلى حديثه عن اقتران الحروف وفصاحة الكلمة، كان كثيرا ما يعلّق على أبيات شعر، أو ينقل تعليقات الشّعراء، أو الرّواة، كتعليقه على البيت:

لَمْ يَضِرْهَا وَالْحَمْدُ للهِ شَيْءٌ   وَانْثَنَتْ نَحْوَ عَزْفِ نَفْسِي ذَهُولِ.[3]

---

[1] المصدر نفسه ، ج1، ص66.

[2] الجاحظ: البيان والتبيين، ج 1، ص67.

[3] المصدر نفسه، ج1، ص 66.

حيث يقول: « فتفقّد النّصف الأخير من هذا البيت، فإنّك ستجد بعض ألفاظه يتبرّأ من بعض »[1].

فيظهر هذا التّبرؤ – من جهة فصاحة الألفاظ، لأنّها متقاربة المخارج– فاصلا لتحديد جيّد الشّعر من رديئه، فأن يتبرّأ اللّفظ من مجاوره، يعني فكّ أوصال البيت، وتقطّعه، وحاجته إلى وقت غير يسير، ليتّضح معناه في قلب سامعه، وهذا ما يتنافى وما يدعو إليه "الجاحظ".

وقد تكرّر هذا، في مواضع كثيرة من كتاب "البيان والتبيين". قال "الجاحظ": « ومن ألفاظ العرب ألفاظ تتنافر وإن كانت مجموعة في بيت شعر، لم يستطع المنشد انشادها، إلاّ ببعض الاستكراه. فمن ذلك قول الشّاعر:

وَقَـــبْرُ حَرْبٍ بِمَكَانٍ قَفْرٍ   وَلَيْسَ قُرْبَ قَبْرِ حَرْبٍ قَبْرُ[2].

ويرجع الاستشهاد بهذا البيت هنا، إلى التّداخل بين الفصاحة، والبيان، الذي وقع فيه "الجاحظ". وإذا كان إنشاد هذا البيت صعبا، فلا شكّ أنّ استيعابه أصعب، ممّا يعرقل عملية الفهم والإفهام، لأنّ تكرار حرفي القاف والرّاء في كلمات البيت، يجعل الأذن تنفر من ذلك، وبالتّالي تتنافر الكلمات، وتفقد التحامها، فلا تبلغ من المستمع المبلغ الذي يحقّقه بيت، متّحد الألفاظ، مقترنها.

من خلال هذه الآراء —سواء أكانت آراء شخصية للجاحظ، أم لأشخاص آخرين، نقل عنهم–يتّضح أنّه كان مهتمّا بالتئام الألفاظ، من أجل بلوغ غاية الفهم والإفهام، على عكس ما شاع حوله من آراء تفيد بأنّ قوله المتعلّق بالتحام الأجزاء، كان مقتصرا على الحروف في الألفاظ ليس إلاّ.

غير أنّ ما ينبغي التّنبيه إليه، في هذا السّياق، أنّ التئام ألفاظ البيت في الشّعر، لا يعني بالضّرورة التحام القصيدة بأكملها، وظهورها في صورة كلّ موحّد، هذا التّوجه الذي يجعل المعنى قريبا، لا يشقّ على المستمع. فقد تكون الأبيات ملتحمة داخليا بيتا بيتا، حيث تظهر ألفاظها في غاية التّناسب والاقتران، غير أنّ افتقادها للمعنى الكلّي، يجعلها تفتقد الالتحام، فتبدو الأجزاء متنافرة، ممّا يؤدّي إلى تعثّر المستمع/ القارئ في إحراز الفهم.

إلاّ أنّ التّسليم بهذا الأمر، يوقعنا في موقف حرج تجاه أغلب القصائد العربية، فكثير منها يعتمد على وحدة البيت[1]. فهل هذا يعني أنّها تفتقد إلى الانسجام والالتحام؟ هل تخرج عن دائرة النّص، الذي يتطلّب الالتحام عنصرا ومعيارا من معايير النّصية ؟.

---

[1] المصدر نفسه، ج1، ص66.

[2] الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص 65.

الإجابة عن هذا السّؤال، تقودنا إلى موضوع آخر، قد يكون فيه خروج عن زاوية البحث، أمّا الجدير بالطّرح هنا: هل تجاوز "الجاحظ" حدود التحام البيت إلى التحام القصيدة؟.

3-4-التحـــــام القصيــــــدة:

يرجع انسجام القصيدة أو الكلام، واقتران أجزائها (ه) آخر الأمر إلى المستمع/ القارئ، فهو من يقرّر ذلك إذا استطاع الوصول إلى المعنى أو على الأقل، تحقّق له فهم ما أراد الشّاعر/ المتكلّم إفهامه إيّاه.

لكنّ هذا، لا يعني بحال من الأحوال أنّ الأمر متروك سدى، فيدّعي المتلقّي الانسجام متى شاء، وعلى حسب هواه، وإنّما هناك ضوابط تخضع لها هذه العملية، انطلاقا من الأدوات الإجرائية التي تستخدم في النّص، مرورا بحال المتلقّي ومعرفته، والمقام/السِّياق الذي تجري فيه الأحداث، وصولا إلى تحقيق الغاية وعلّة الكلام/ النّص (شروط الفعل التّكلمي بصفة عامّة).

فمقياس جودة الشّعر/ الكلام إنشاء، واستحسانه تلقّيا هو ما قيل فيه الكلام الكثير، وأُفرِدت له الأبحاث، وهو الأمر الذي يجب أن يتوخّاه الشّاعر/ المتكلّم ويعمل على تحقيقه. ولا يتحقّق ذلك، إلاّ إذا صلح أمر الشّعر / الكلام كلّه، فلم يجد المستمع/ المتلقّي فيه ما يعيقه عن الفهم.

و لم يكن أمر التّمييز بين جيّد الشّعر/ الكلام ورديئه ، وبين الشّاعر المجيد من الدّخيل، غائبا عن العرب قديما، فقد كانت هناك أسواق خاصّة لهذا، وكثيرا ما يرد على ألسنتهم: فلان أشعر من فلان...

يروي "الجاحظ" على لسان "عمر بن لجأ" لبعض الشّعراء: « أنا أشعر منك. قال: وبم ذاك ؟قال: لأنّي أقول البيت وأخاه، وأنت تقول البيت و ابن عمّه »[2].

---

[1] في حديثها عن النص الشعري، تقول "ربى عبد القادر الرباعي": « وهو في الشعر التراثي... يمكن أن يكون البيت القائم بنفسه نزولا عند مفهومهم لوحدة البيت، أو مجموعة أبيات ذات وحدة خاصة أو قصيدة كاملة». ربى عبد القادر الرباعي: المعنى الشعري وجماليات التلقي في التراث النقدي والبلاغي، ط1، دار جرير للنّشر والتّوزيع، عمّان-الأردن، 1427هـ-2006م، ص131.

[2] الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص 206.

وُرود هذا القول في الكتاب، يفصح عن اتّفاق "الجاحظ" معه، وهذا البيت كفيل بأن يوضّح ضرورة التحام أبيات القصيدة، على الأقلّ عند "الجاحظ"، فهذه مسألة وقع فيها كثير من الاختلاف، وتعدّدت بشأنها الآراء.

وقول "عمر بن لجأ "، يفسح لنا المجال لتصوّر الشّعر، الذي يستحسنه هو و"الجاحظ" على الأقلّ، والمجاز الجاري في قوله، يشرح مفهوم الالتحام عنده، فالصّلة بين الأخ وأخيه (اللّحمة)، تفسّر التّقارب بين البيت والبيت، وتفصح عن التّوحّد والتّكامل بينهما، وهذا ما يعنيه الالتحام والاقتران.

كما أنّ لفظة الاقتران أو القران، كان لها نصيبها من الظّهور في الكتاب موضوع البحث، كالقول الذي رواه "الجاحظ". « وقال أبو نوفل بن سالم لرؤبة بن العجّاج: يا أبا الجحّاف، مت إذا شئت. قال:وكيف ذاك؟. قال: رأيت عقبة بن رؤبة ينشد رجزا أعجبني. قال: إنّه يقول، لو كان لقوله قران...

وأنشد "ابن الأعرابي ":

وَبَاتَ يَدْرُسُ شِعْرًا لاَ قِرَانَ لَهُ   قَدْ كَانَ نَقَّحَهُ حَوْلاً فَمَا زَادا »[1].

هذه الأقوال والأشعار تبلور لنا رأيا، أصبح اليوم معيارا من معايير النّصية، فالمجازات من التّشبيهات والاستعارات التي بُنيت عليها هذه الأبيات، كانت لها دلالتها الواضحة على الالتحام؛ فتشبيه أبيات الشّعر بصلة القرابة بين الإخوة مثلا، يفصح عن هذا التّقارب. والبيت الذي أنشده "خلف الأحمر"– وقد مرّ بنا– لا تبتعد دلالته عن قول "عمر بن لجأ"، وبيت "أبي البيداء الرّياحي".

حتّى وإن كان ذلك مختصّا بالألفاظ، فيبدو أنّه يتعدّى إلى الأبيات، وكلمة شعر في :"وشعر كبعر الكبش فرّق بينه..." لا تطلق فقط على البيت، بل تطلق كذلك على كامل القصيدة.

وما يدعّم مذهب اهتمام "الجاحظ" بالبنية العامّة للشّعر، من حيث الالتحام والاقتران، قول "حمّادي صمّود" بهذا الشّأن، حيث يذكر:« ...وكان لابدّ أن تحمله هذه الرّؤية الشّاملة من جهة، والنّماذج النّصية المختارة من جهة أخرى، إلى الاهتمام بالبنية العامّة، وتعقُّب مظاهر الجمال الفنّي من زاوية تلتحم فيها وحدات النّص التحاما كاملا يغدو بموجبه الفصل بين الخصائص النّوعية للّفظ والمميّزات العامّة لبنية الكلام اصطلاحا منهجيا وضرورة قاهرة، إذ لم يكن من سبيل إلى إدراك خصائص الكلّ إلاّ بتحليل الأجزاء المكوّنة له، وقد يفسّر هذا اختلاط المقاييس والمقرّرات وتداخلها، فنجده يجمع في نفس الجزء مستلزمات

[1] الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص68.

اللّفظ ومستلزمات البنية بحيث يصعب على الدّارس أن يرتّبها ويربط بينها، بل إنّ اللّفظ عنده بإجماع الدّراسات هو الشّكل والأسلوب عامّة، زيادة على كونه الكلمة مفردة: وهو في هذا الاشتراك الدّلالي دليل على ترابط الجزء والكلّ في تصوّره وتكامل مقاييس الاختيار مع خصائص التّوزيع »[1].

بهذا يكون صاحب "البيان والتّبيين" قد خرج من اقتران اللّفظ إلى اقتران الأبيات، والأرجح أن تكون الاتّهامات الموجّهة إليه، كاتّهامه بالتحام اللّفظ فقط وميله إليه دون المعنى، إنّما هو بسبب طريقة كتابته، فكثيرا ما يذكر أمرا، ثمّ يواصل الحديث عنه في موضع آخر، فلا يتّضح رأيه بشأن قضية حتّى ينهي القارئ الكتاب كلّه.

تذكر "ربى عبد القادر الرّباعي" أنّ "ابن رشيق القيرواني"، قد أخطأ في تفسير كلام "الجاحظ" في الالتحام، وجعله متعلّقا بالبيت الواحد، كما حدث له مع مقولة اللّفظ والمعنى[2] وهذا من خلال قوله: «ومن النّاس من يستحسن الشّعر مبنيّا بعضه على بعض، وأنا أستحسن أن يكون كلّ بيت قائما بنفسه لا يحتاج إلى ما قبله، ولا إلى ما بعده وما سوى ذلك، فهو عندي تقصير إلاّ في مواضع معروفة مثل الحكايات وما يشاكلها »[3].

هكذا اختلفت الآراء بشأن البنية العامّة للنّص، فـــ"ابن رشيق" يرى أنّه من الواجب التّمييز بين الأجناس من حيث البنية، فلكلّ جنس نمطية معيّنة في بنائه، ولا يرى ضرورة في بناء الشّعر بعضه على بعض، فهذه الطّريقة جديرة بالحكاية وما يشاكلها.

أمّا "الجاحظ" فيخالفه الرّأي، ويرى أنّ من صورة التحام الشّعر أو القصيدة، أن يرتبط آخرها بأوّلها، فتحيل إلى معنى موحّد كلّي، يجمع ذهن المستمع/ القارئ ولا يشتّته، وقيامه على ذلك، كقيامه على وصل صدر القصيدة بعجزها، حتّى يستطيع المستمع/ القارئ إتمام الشّطر الثّاني قبل الوصول إليه. وفي ذلك يقول: «ومن علم حقّ المعنى أن يكون الاسم له طبقا، وتلك الحال له وفقا، ويكون الاسم له فاضلا ولا مفضولا ولا مقصّرا، ولا مشتركا ولا مضمّنا، ويكون مع ذلك ذاكرا لما عقد عليه أوّل كلامه، ويكون تصفّحه لمصادره في وزن تصفّحه لموارده »[4].

---

[1] حمادي صمود : التفكير البلاغي عند العرب، ص289.

[2]- ينظر: ربى عبد القادر الرباعي : المعنى الشعري وجمالية التلقي، ص ص 166-167.

[3]- ابن رشيق : العمدة في صناعة الشعر ونقده، ج1، ص ص 132- 133.

[4] الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص ص 92، 93.

وإذ أعيد ذكر هذا القول هنا، فذلك ناجم عن ترابط فكر "الجاحظ"، وذكره لمقاييس عديدة في موضع أو قول واحد، فيصعب الفصل والتّرتيب، لكن ما يهمّنا في هذا المقام والسّياق، هو الجزئية الأخيرة من كلامه المتعلّقة بمعيار التحام الشّعر.

ومثل هذا من استحسان الشّعر الذي يوافق لفظُه معناه، وآخرُه أوّله، لم يكن سنّة سنّها "الجاحظ" بل كانت سجيّة العربي توجّه ذوقه إلى هذا، والنّفور ممّا خالفه أو السّخرية منه .

وأجود من ذلك، من استطاع أن يُطبِّب كلامه ويواصله في المستوى الذي استهلّه به إن عرض له عارض أثناء حديثه، وفي هذا يذكر "الجاحظ": « وأنشد أبو عبيدة في الخطيب يطول كلامه، ويكون ذَكورا لأوّل خطبته وللذي بنى عليه أمره، وإن شغب شاغب. فقطع عليه كلامه، أو حدث عند ذلك حدث يُحتاج فيه إلى تدبير آخر، وصل الثّاني من كلامه بالأوّل، حتّى لا يكون أحد كلاميه أجود من الآخر، فأنشد:

وَإِنْ أَحْدَثُوا شَغَبًا يُــقَطِّعُ نَظْمــَهَا   فَإِنَّكَ وَصَّالٌ لِمَا قَطَــعَ الشَّـــغبُ.

وَلَوْ كُنْتَ نَسَّاجًا سَدَدْتَ خَصَاصَهَا   بِقَوْلٍ كَطَعْمِ الشَّهْدِ مَازَجَهُ الْعَذْبُ[1] .

فوصل الكلام بعضه ببعض، والاحتفاء بلفظ النّساج، تدلّ على ضرورة الالتحام والاقتران، للحفاظ على المعنى المراد نقله وبسطه، ولئن كان هذا القول خاصّا بالخطيب، فهذا يوضّح أنّ "الجاحظ" أراد الالتحام في كلّ الكلام، المنظوم منه والمنثور، و لم ينتصر لجنس على آخر، فاهتمامه البالغ بالمستمع والقارئ، يدفعه إلى أن تكون نظرته شاملة.

ولا يفوت البحث أن يركّز على كلمة النّساج والنّسج، التي لا يفتأ "الجاحظ" يذكرها إذا تحدّث عن أجود الشّعر والكلام. وهذه اللّفظة هي ما قامت عليه نظرية النّص الغربية. وقد ذكر "الجاحظ" هذا في كتابه "الحيوان" في حديثه عن السّدى والنّير. وغير بعيد عن هذا المعنى، يقول "أبو داود بن حريز":

[4]المصدر نفسه، ج1، ص215.

1 الجاحظ: البيان والتبيين ،ج1، ص215.

«تلخيص[1] المعاني رفق والاستعانة بالغريب عجز، والتّشادق من غير أهل البادية بغض، والنّظر في عيون النّاس عيّ، ومسّ اللّحية هلك، والخروج ممّا بُني عليه أوّل الكلام إسهاب»[2].

إنّ استجادة "الجاحظ" لهذا القول، تدعّم مرّة أخرى تحيّزه للالتحام في الكلام، وما أوردناه من آراء وأقوال بهذا الشّأن، كان لتَبيُّن الحدّ الذي وقف عنده من القِران، وهو وإن كانت استشهاداته لا تطال القصيدة، فإنّ كلامه يؤكّد وعيه بضرورة الالتحام، بوصفه أحد أعمدة الكلام/ الكتابة وشروطه ليكتمل نسج الكلام، ويتّضح المعنى لدى المستمع / القارئ فيتحقّق التّواصل.

3-5-الصّيــاغة والتّألــيف /حــسن السّــبك:

تختلف طريقة تركيب الكلام بحسب السّياق الوارد فيه، والغاية المرجوّة منه. لذلك كان حسن الكلام ومقبوليّته متعلّقين بمدى مناسبة الصّياغة لما يليق بها من مقتضى الحال. فأن نحكم على كلام بحسن صياغته، ذلك يعني أنّ تأليف مفرداته وارتباطها وترتيبها، مسبوك ومنسوج بأسلوب، روعيت فيه العلاقات القائمة بينها، ورُكّبت على الوجه الذي يحسن المتلقّي معه فهم الكلام بطريقة مخصوصة، في مقام معيّن، لأنّ ما يصل إلى المستمع / القارئ، الكلامُ/ النّص في صورته النّهائية، وشكله المكتمل، وهو محطّ الحكم عليه بالقابلية والاستحسان من عدمهما.

ولــمّا كانت غاية الكلام/ النّص تحقيق المنفعة، كان على المتكلّم/ الكاتب بذل الجهد والفكر في إلباس كلامه/ نصّه الحلّة المرضية، وإخراجه في أحسن صورة، والعمل على تتبّع جزئياته من أوّله إلى نهايته، لأنّ أيّ خلل يعتريه في مرحلة ما، سيؤثّر سلبا على صورته النّهائية فـــ« استكراه اللّفظ وتكلّف المعنى معا يكونان مدعاة للوقوع في اضطراب النّظام وتفكّك التّأليف، إذ إنّ النّظام خلاصة لتعاضد المعاني والألفاظ»[3].

---

[1] تبيين وشرح وتقريب.

[2] الجاحظ: المصدر السابق، ج1، ص44.

[3] الأخضر جمعي: ائتلاف اللفظ والمعنى في النقد العربي القديم (رسالة دكتوراه)، ص 75.

وهذا أمر من الأمور التي لم تغب عن ذهن "الجاحظ"، وأعطاها نصيبها من العناية والدّراسة، فاقترح بعض الأسباب والمقاييس التي رآها تحقّق النّجاح والمقبولية للكلام/ النّص لدى المستمع/ القارئ، من ذلك، شكل الصّياغة والمنهج المتّبع في ذلك .

يقول في حديثه عن لغة الكتب، وما يجب أن تكون عليه ألفاظها: «وليس له أن يهذّبه جدّا وينقّحه ويصفّيه ويروّقه حتى لا ينطق إلاّ بلبّ اللّبّ، وباللّفظ الذي قد حذف فضوله وأسقط زوائده، حتىّ عاد خالصا لا شوب فيه، فإنّه إن فعل ذلك، لم يُفهَم عنه، إلاّ بأن يجدّد لهم إفهاما مرارا وتكرارا، لأنّ النّاس كلّهم قد تعوّدوا المبسوط من الكلام، وصارت أفهامهم لا تزيد على عاداتهم إلاّ أن يعكس عليها ويؤخذ بها. ألا ترى أنّ كتاب المنطق الذي وُسِم بهذا الاسم لو قرأته على جميع خطباء الأمصار، وبلغاء الأعراب، لما فهموا أكثره، وفي كتاب إقليدس كلام يدور، وهو عربي، وقد صُفّي، ولو سمعه، بعض الخطباء لما فهمه، ولا يمكن أن يُفهِّمه من يريد تعليمه، لأنّه يحتاج إلى أن يكون قد عرف جهة الأمر، وتعوّد اللّفظ المنطقي الذي استُخرج من جميع الكلام »[1].

يبدو "الجاحظ" في قوله هذا، لا يميل إلى التّنقيح المبالغ فيه، بل يحبّذ الوسطية في ذلك، لأنّ التّنقيح الكثير، يخرج صاحبه من الوضوح إلى الغموض، وهذا ما جعله يمثّل بالخطباء، لا يفهمون الكتب لتنقيحها الجيّد. فالكتاب بما هو متوفّر للحاضر والغائب، يغيب عن هذا الأخير سياقه أو مقامه، الذي يعينه على تجلية المعنى.

فإن عاد إلى السّياق اللّغوي أو النّصي، وجد نفسه، أمام عبارات، لا طاقة له على فهمها، فيستحيل النّص طلاسم، ويفقد بذلك غايته، وقد دعا "الجاحظ" من خلال هذا، إلى مذهب الوسطية-بما هي مذهبه في الاعتزال انطلاقا من المنزلة بين المنزلتين- أو التّنقيح المعتدل. فالأدب مثلا لا يسمّى كذلك إلاّ لما فيه من الفرادة والتّميّز، الذي يخرجه من دائرة الكلام العادي، ويدخله في دائرة الأدب. والتّهذيب والتّنقيح المعتدلان، ما لم يخرجا النّص من وضوحه إلى غموضه، هو ما يحتفي به "الجاحظ"، ويدعو الكاتب للاحتفاء به.

لكن لا شكّ أنّ "الجاحظ" لم يكن يقصد ذلك القول في كلّ الظّروف وجميع المقامات، وهو من عُني بمراعاة المقام وحال المستمع.

[1] الجاحظ: كتاب الحيوان، ج1، ص 90.

فوعيه مؤكّد بثنائيّة توظيف الظّاهرة اللّغوية، بين دلالة غايتها البثّ، كما تتبدّى في الاستعمال اللّغوي العادي، ودلالة أسلوبية، غايتها الخلق الفنّي كما تظهرها خصائص النّص البنائية[1].

وما يفرض وجوده هنا أيضا، ويستدعي الانتباه، مراعاة حال المستمع، وهذا ما استدركه "الجاحظ" في آخر قوله؛ فسبب تعثّر الإفهام، هو الإخلال بهذا المقياس، وأكّد أنّ المنطق لن يفهمه إلاّ من تعوّد اللّفظ المنطقي، وهذا ما يدخلنا في دائرة ما أسماه "أدب القول سليل أدب العمل"، فلكلّ عمل مفرداته التي يكثر دورانها فيه، كما أنّ لكلّ اختصاص من العلوم، مصطلحاته ومفرداته الخاصّة به، لهذا استعصى الكلام المهذّب المنقّح عن فهم العامّة، « لأنّ الشّكل أفهم عن شِكله وأمكن إليه وأصبّ به »[2].

وحسن تخريج القول في أحسن حلّة، والقدرة على الإبانة، تجعل الآذان إليه أنصت، والقلوب إليه أميل. وقد دعا "الجاحظ" إلى تذهيب الأدب وتحبيره، وترديد النّظر فيه، واحتفى بالتّشبيه والمجاز، وأكّد على حسن اختيار اللّفظ للمعنى، وأبدى رأيه في نظم القرآن وسبب إعجازه. يقول "فوزي السّيد عبد ربّه": «الجاحظ يصرّح في أكثر من موضع أنّ النّحو أساس في صناعة الكلام وأنّ التّأليف إذا لم تُراعَ فيه هذه المعاني النّحوية والفروق الدّقيقة بينها سقط الكلام، وأصبح مبهرجا قليل الغناء... وإذا كان الجاحظ يعوّل على النّظم والتّأليف فإنّه لم يعني به القواعد النّحوية والقوالب الجافّة دون نظر إلى ما تنطوي عليه هذه القواعد من معان وأسرار، وإنّما يعني تلك المعاني النّحوية التي هي مدار المفاضلة، وموضع الإمتاع والمؤانسة والتي سمّاها عبد القاهر الجرجاني معاني النّحو»[3].

فما توخّي هذه المعاني النّحوية، إلاّ للوقوف على الكلام والنّظر فيه، لمعرفة مدى التحامه، والحال المستدعية لتلك الطّريقة المخصوصة من التّعبير، هذا ما يوضّحه قول "الجاحظ" على لسان "ابن عتّاب": «يكون الرّجل نحويا عروضيا، وقسّاما فرضيّا، وحسن الكتاب، جيّد الحساب، حافظا للقرآن، راوية للشّعر، وهو يرضى أن يعلّم أولادنا بستّين درهما، ولو أنّ رجلا كان حسن البيان حسن التّخريج للمعاني ليس عنده غير ذلك لم يَرْضَ بألف درهم، لأنّ النّحوي الذي ليس عنده إمتاع، كالنّجّار الذي يُدعى ليعلّق بابا وهو أحذق النّاس، ثمّ يفرغ من تعليقه ذلك الباب فيقال له: انصرف وصاحب الإمتاع يُراد في الحالات كلها»[4].

---

[1] ينظر: عبد السلام المسدي، قراءات مع الشابي المتنبي والجاحظ وابن خلدون، دط، نشر الشّركة التّونسية للتّوزيع، دت، ص 123.

[2] الجاحظ: المصدر السابق، ج1، ص 45.

[3] فوزي السيد عبد ربه: المقاييس البلاغية عند الجاحظ في البيان والتبيين، ص 188.

[4] الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص 403.

سياسة الكلام إذن، هي القائمة على مدى نجاعته والإقبال عليه، ولا عبرة بالحذق في الصّناعة، دون التّمكن من الطّريقة أو الكيفية التي ننتهجها لتبليغ ما نريده.

و لم ينفرد "الجاحظ" بهذا الرّأي، لأنّ هذه السِّياسة (المعاني) هي أساس المفاضلة بين المتكلّمين والأدباء. وقد جرى الحديث مطوّلا بهذا الشّأن، لاسيما ما نشأ من جدال واختلاف، فيما يخصّ سبب إعجاز القرآن الكريم، كما أنّ سرّ الصّياغة كان منطلق الحكم في شعرية شاعر على آخر.

حيث خلص "الأخضر جمعي"إلى أنّ حسن التّأليف ودقّة المعاني، كانا المبدأين اللّذين يقيم "الآمدي" بواسطتهما الموازنة التي أجراها بين "البحتري" و "أبي تمّام"، وبهما تتأسّس معالجته للنّص الأدبي عموما[1].

وقد أفرد "عبد القاهر الجرجاني" للنّظم كتابين شهرين، هما: "أسرار البلاغة "ودلائل الإعجاز"، تحدّث فيهما عن معاني النّحو، كما اهتمّ "أبو يعقوب السّكاكي" بهذا، وعرّف علم المعاني بأنّه « تتبّع خوّاص تراكيب الكلام في الإفادة وما يتّصل بها من الاستحسان وغيره ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره، وأعني بتراكيب الكلام التّراكيب الصّادرة عمّن له فضل تمييز ومعرفة وهي تراكيب البلغاء لا الصّادرة عمّن سواهم...وأعني بخاصية التّركيب ما يسبق منه إلى الفهم عند سماع ذلك التّركيب جاريا مجرى اللاّزم له، لكونه صادرا عن البليغ لا لنفس ذلك التّركيب... وأعني بالفهم فهم ذوي الفطرة السّليمة »[2].

تنبيء الصّياغة عن حذق المتكلّم/الكاتب، وخبرته ومعرفته بتراكيب الكلام. وهذا من الصّعوبة بمكان، فلا يتمكّن منه، إلاّ من علم مواضع الإيجاز من الإطالة، ومواضع الإطلاق من التّقييد. فيكون كلامه خير معبّر عن الحال التي استدعته، لأنّ هذا ما يطمح إليه المتكلّم.

بهذا تصبح الصّيّاغة ركنا من أركان إحراز المنفعة من الكلام، وتحقيق الفائدة المرجوّة منه، بعد حسن التّأليف والنّظم.

فاستقامة النّظم والتّأليف، طريق مباشر لوصول المعنى بسرعة، وخلاف ذلك، طريق إلى التّعقيد الذي يستهلك المعنى[3].

---

[1] ينظر لخضر جمعي: إئتلاف اللفظ والمعنى في النّقد العربي القديم، ص 120.
[2] السكاكي: مفتاح العلوم، ، ص70.
[3] ينظر: الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 271.

لكن، ما يعترض طريقنا في حديثنا عن التّأليف والصّياغة عند "الجاحظ"، اضطراب اللّفظ عنده، فيأتي التّأليف ليعني تتابع الكلمات والجمل، في مثل حديثه في "كتاب الحيوان":« وليعلم أنّ صاحب القلم يعتريه ما يعتري المؤدّب عند ضربه وعقابه، فما أكثر من يعزم على خمسة أسواط، فيضرب مئة لأنّه ابتدأ الضّرب وهو ساكن الطّباع، فأراه السّكون أنّ الصواب في الإقلال، فلمّا ضرب تحرّك دمه، فأشاع فيه الحرارة فزاد غضبه، فأراه الغضب أنّ الرّأي في الإكثار. وكذلك صاحب القلم، فما أكثر من يبتدئ الكتاب وهو يريد مقدار سطرين فيكتب عشرة، والحفظ مع الإقلال أمكن وهو مع الإكثار أبعد »[1].

فلا يعني التّأليف هنا إلاّ الكتابة، أو جمع الكلمات بعضها إلى بعض، لتشكيل عيّنة لسانية أو متتالية جملية، ثمّ ينتقل هذا المعنى إلى معنى آخر، فيكون التّأليف ترتيب الأوراق في الدّفتر. « وعلى أنّ الدّفتر إذا انقطعت حزامته وانحلّ شداده وتخرّمت رُبُطه، و لم يكن دونه وقاية ولا جُنّة تفرّق ورقه، وإذا تفرّق ورقه اشتدّ جمعه، وعسر نظمه وامتنع تأليفه، وربّما ضاع أكثره والدّفّتان أجمع »[2].

لكنّ التّأليف في هذين النّصين، كان يقصد به "الجاحظ" التّأليف في صورته البسيطة أو معناه الأوّلي، ثمّ سرعان ما يتحوّل إلى مفهوم النّظم والسّبك، اللّذين لهما نصيبهما المعروف في جودة الكلام.

يقول الجاحظ: « ونحن– أبقاك الله– إذا ادّعينا للعرب أصناف البلاغة من القصيد والأرجاز، ومن المنثور والأسجاع، ومن المزدوج وما لا يزدوج، فمعنا العلم أنّ ذلك لهم شاهد صادق من الدّيباجة الكريمة، والرّونق العجيب، والسّبك والنّحت، الذي لا يستطيع أشعر النّاس اليوم، ولا أرفعهم في البيان أن يقول مثل ذلك إلاّ في اليسير، والنّبذ القليل »[3].

فهذا التّأليف، هو المطلوب فعلا في الكلام أو في النّص، لأنّه الضّابط لما نتخيّره من الألفاظ والمعاني، والصّورة والهيئة التي ننقل بها ما يختلج في صدورنا إلى غيرنا. والقول بهذا، ينبئ عن إدراك "الجاحظ" المتميّز لبناء الكلام. وفكرة نظم القرآن، والدّيباجة والسّبك والنّحت تتشكّل وفق بناء كلّ نوع. ومعنى النّظم يترادف والتّأليف والسّبك ومشابهاتهما في إطار شامل لبنية أيّ نص، ثمّ يضيق ليحمل دلالة الطّريقة أو الأسلوب في نوع أدبي ما[4].

---

1 الجاحظ: كتاب الحيوان، ج1، ص ص 88- 89.

2 طه الحاجري: مجموع رسائل الجاحظ، ص 88.

3 الجاحظ: البيان والتبيين، ج3، ص 29.

4– ينظر : الأخضر جمعي: ائتلاف اللّفظ والمعنى في النّقد العربي القديم، ص72.

فما لا يدخله الشّك، أنّ "الجاحظ" كان يعني بالتّأليف والسّبك، النّظم الذي عناه "الجرجاني" بعده، وصحّة السّبك والترّكيب الذي كان مقياسا لجودة الكلام/ النّص، وقبل ذلك كلّه، النّظم الذي يعتقد أنّه أفرد له كتابا سمّاه "نظم القرآن".

وصحّة السّبك والنّظم والتّأليف، الذي عُني به "الجاحظ"، لا يتأتّى لأيّ أحد كان، وقد ارتأى أن يضيف بعض الظّواهر، والأجدر أن تكون هي: سياسة الكلام، لتحقيق الغاية المرجوّة منه، فتحدّث عن التّكرير، ومنهج الكتابة والخروج من شيء إلى شيء آخر.

4-مـــظاهـــر أخـــرى مســـاهمـــة في النّصـــية:

ينفرد المتكلّم/ الكاتب ويتميّز، بمدى حنكته وتمرّسه، وتمكّنه من ناصية الكلام، فكلّما كان تحسّسه واهتمامه بقابلية كلامه/ نصّه لدى المستمع/ القارئ شديدا، وكان إطلاعه على أسباب تحقيق ذلك واسعا، كان له الحظّ الأوفر في التّفرّد والتّميّز.

فهناك تقنيات بمثابة الرّتوشات أو الاستراتيجيات، وهي على بساطتها ودقّتها -ممّا يجعلها تغيب عن كثير من المتكلّمين/ الكاتبين- لها الدّور البارز في رسم معالم الكلام/ النّص ووسمه بالنّصية.

4-1-التّـــكريـــر:

أوّل ما نبدأ به، قضية تبدو في ظاهرها بسيطة، لكن إذا دخلت حيّز التّطبيق، كانت من الصّعوبة بمكان، لأنّ لها مواقف وأحوالا تستدعيها، ومواقف وأحوالا يكون ورودها فيها لا معنى له، هذه الظّاهرة هي التّكرير، بما هو لون من ألوان التّعبير، أو تقنية تساهم في بناء فضاء النّص وتشكيله.

والتّكرير عند البلاغيّين، لا يختلف عمّا هو شائع في الاستعمال. حيث يعرّفه "ابن الأثير" بأنّه: « دلالة اللّفظ على المعنى مردّداً »[1].

قال "الجاحظ": « وجعل ابن السّمّاك يوما يتكلّم، وجارية له حيث تسمع كلامه، فلمّا انصرف إليها قال لها: كيف سمعت كلامي؟ قالت: ما أحسنه، لولا أنّك تكثر ترداده. قال: أردّده حتّى يفهمه من لم يفهمه. قالت: إلى أن يفهمه من لم يفهمه قد ملّه من فهمه»[2].

هذا الحوار، يبيّن لنا ظاهرة التّكرير، إذ هي سلاح ذو حدّين في يد صاحبها؛ موجبة للحمد والثّناء، إذا استغلّها في مكانها المناسب، ومدعاة للسّأم والملل، إذا انحرفت عن ذلك.

---

[1]-ابن الأثير، ضياء الدين : المثل السّائر في أدب الكاتب والشاعر، قدمه وحققه وعلق عليه: أحمد الحوثي وبدوي طبانة، دط، مكتبة نهضة مصر ومطبعتها، د ت، ج2، ص146.

[2]- الجاحظ : البيان والتبيين، ج1، ص104.

فالسّمّاك هذا، لم يحسن استغلالها، بالإضافة إلى عدم مراعاة حال المستمعين، فجعل يكرّر كلامه دون أن ينتبه إلى أنّ المستمعين متفاوتو الفهم، وهذا ما لم يفت جاريته.

ثمّ يعلّق "الجاحظ" على هذا القول، مبرزا موقفه من هذه الظّاهرة. « وقد رأينا الله عزّ وجلّ ردّد ذكر قصّة موسى وهود، وهارون وشعيب، وإبراهيم ولوط، وعاد وثمود. وكذلك ذكر الجنّة والنّار وأمورا كثيرة، لأنّه خاطب جميع الأمم من العرب وأصناف العجم، وأكثرهم غبيّ غافل، أو معاند مشغول الفكر ساهي القلب»[1].

فالتّكرير له مواضعه ودواعيه التي تفرضه، وتجعله واجبا في الكلام، وليس كلّ الكلام قابلا للتّكرير في كلّ المواضع. وتكرير بعض الأحداث في القرآن، ضرورة تفرضها طبيعة الرّسالة الإسلامية العالمية. فاختلاف الأسباب، وطبيعة المخاطبين هو ما يتطلّب التّكرير ويبيّن كيفيته.

4-2-منهــج الكتاب وطــريقــة الكتابــة:

لا يختلف اثنان على أنّ منهج الكتابة يختلف من كاتب إلى آخر، والدليل على ذلك، التّعرّف على بعض الأساليب من غيرها، لتعوّدنا على طريقة كتابة صاحبها. هذه القضية أيضا يراها "الجاحظ" من دواعي الإقبال على الكتاب واستحسانه، إذا كانت مستساغة عند القرّاء، واستطاع الكاتب أن يستولي على قلب قارئه، فيأبى "الجاحظ" إلاّ أن يقترح بعض المقاييس، أو يعطي نموذجا لمنهج كتابة الكتاب. فهو يرى أنّ « التّدبير في وضع الكتاب والسّياسة في تعليم الجهّال أن يبدأ بالأوضح فالأوضح، والأقرب فالأقرب، وبالأصول قبل الفروع حتّى يكون آخر الكتاب لآخر القياس، وآخر الكلام لا يُفهَم- أرشدك الله- ولا يُتوهّم إلاّ على ترتيب الأمور، وتقديم الأصول، فإذا رتّبنا الأمور، وقدّمنا الأصول، صارت أواخر المعاني في الفهم كأوائلها، ودقيقها كجليلها »[2].

فطريقة الكتابة، تستلزم ترتيب الأولويات، وكلّما كان انتقاؤنا وترتيبنا لهذه الأولويات سليما، وكانت مواصلتنا لما بدأناه مستمرّة، كان نجاحنا في تحقيق الالتحام واردا، وتحقيق الغاية المرجوّة من الكتاب أمرا سهلا. لذلك، وجب على المتكلّم أن ينتقي من كلامه ما هو مناسب للبداية، فيضعه في مستهلّ كلامه، وما كان جديرا بالخلوص إليه، تركه إلى حين إنهائه الكلام.

---

[1] – الجاحظ : البيان والتبيين، ج1، ص 105.

[2] – الجاحظ: رسائل الجاحظ (فصل خلق القرآن)، ج3 ، ص291.

وهذا أيضا، ما دعا إليه "ابن طباطبا العلوي "، فـــ « ينبغي للشّاعر أن يحترز في أشعاره، ومفتتح أقواله ممّا يُتطيّر به، ويُستجفى من الكلام والمخاطبات »[1].

مُفتتح الكلام، يجب أن نعطيه حقّه اللاّزم، خاصّة إذا علمنا أنّ البداية ومدى عنايتنا بها، وعلى حسب درجتها في الإصابة، هي ما تخوّل الكلام لأن يكون مُستحسَنا عند المستمع، فيواصل الإصغاء إليه.

والمتتبّع لما كتبه "الجاحظ" في كتاب "البيان والتّبيين"، وحتّى في بعض كتبه الأخرى، كـــ"الحيوان" و"الرّسائل "، يجده غالبا ما يفتح كلامه أو أبوابه، أو في أقوال ومواضع أخرى بأدعية وتعليقات، وجمل اعتراضية، يلفت بها انتباه القارئ إلى شيء ما، وإن قال قائل: هذه طريقة القدماء في الكتابة، فإنّ أحدا لن ينكر ذلك –مع أنّي لا أدّعي الاطّلاع على كلّ ما كتب– إلاّ أنّ اطّلاعي على الأقلّ، على كتاب " البيان والتّبيين" يثبت ذلك ويوضّح نهجا مميّزا في الكتابة، يعيه "الجاحظ" وعيا تامّا، لأنّ هذه المقدّمات والتّعليقات، مثل: " هذا الباب أخّرناه لبعض التّدبير"، تعكس الاهتمام بالقارئ، والحرص على تنبيهه إلى الأهمّ فالمهمّ، ليبقى القارئ في جوّ الكتاب، فلا يغفل عمّا فيه، ولا ينقطع عن قراءته.

ويذكر "الجاحظ" بهذا الشّأن قول" شبيب بن شيبة": « النّاس موكّلون بتفضيل جودة الابتداء، وبمدح صاحبه، وأنا موكّل بتفضيل جودة القطع، وبمدح صاحبه، وحظّ جودة القافية وإن كانت كلمة واحدة، أرفع من حظّ سائر البيت. ثمّ قال شبيب: فإن ابتليت بمقام لابدّ لك فيه من الإطالة، فقدّم إحكام البلوغ في طلب السّلامة من الخطل، قبل التّقدّم في إحكام البلوغ في شرف التّجويد. وإيّاك أن تعدل بالسّلامة شيئا، فإنّ قليلا كافيا خير من كثير غير شاف »[2].

فالكلّ يتكلّم، والكلّ له طريقة مخصوصة في الكلام، لكن ليس الكلّ أدرى بما ينبغي أن يكون في الاستهلال، وأيّ الأمور جديرة بالاهتمام، وأيّها أليق بالوقوف عندها، وكلّ من علم ذلك، فقد سلك سبيل النّجاح، ودنا من البيان. وأوّل الطّريق إلى ذلك، معرفة المقام وإعطائه حقّه، وحقّ مستمعيه.

ونحن إذ نستعرض هذه المقاييس أو الشّروط، التي جعلها "الجاحظ" دعائم الكلام المبين، نلمس اهتمامه الزّائد بالقارئ / المستمع، فهو لا ينفكّ يذكر تلك المقاييس، إلاّ ويشير أو يوحي إلى قابليّته واستحسانه لها.

---

[1] ابن طباطبا: عيار الشعر، ص ص 143، 144.

[2] الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص 112.

وما يدعّم ذلك، قوله في موضع آخر من كتبه، حيث يقول: « وليس ينبغي لكتب الآداب والرّياضيات أن يحمل أصحابها على الجدّ الصّرف، وعلى العقل المحض، وعلى الحقّ المرّ وعلى المعاني الصّعبة التي تستكدّ النّفوس، وتستفرغ المجهود »[1].

فهذه دعوة صريحة إلى الاهتمام بالقارئ، وإيجاد طريقة أو نهج في الكتابة، يبعث الملل عنه ويستميله. وهذا ما ينقلنا إلى المظهر الثّالث في طريقة الكتابة لدى "الجاحظ".

4-3-الخـــروج مـــن شـــيء إلى شـــيء:

يتّضح لنا ممّا سبق، أنّ الغاية التي يسعى إليها "الجاحظ" هي الفهم والإفهام، والبيان والتّبيين، وهذا من منطلق اهتمامه بالمستمع/ القارئ. ولتحقيق هذا، تسخّر تقنيات كثيرة، منها: الخروج من شيء إلى شيء، ويعرفه "ابن رشيق القيرواني" فيقول : « وأمّا الخروج فهو عندهم شبيه بالاستطراد، وليس به؛ لأنّ الخروج إنّما أن تخرج من نسيب إلى مدح، أو غيره بلطف و تحيل، ثمّ تتمادى فيما خرجت إليه»[2].

فمن أحسن اختيار النّهج الذي ينتهجه في الكلام/ النّص، فقد تسنّى له أن يوفّر كثيرا من الجهد والوقت في بلوغ قلب المستمع/ القارئ، وهذا النّهج-بالإضافة إلى ما قيل في كيفية وطريقة الكتابة- نجد "الجاحظ" يسترسل ويضيف شيئا آخر، وهو لا يوضّحه نظريا، بل نجده مطبّقا في كتابته. يقول: « ولكنّ القصيدة إذا كانت كلّها أمثالا لم تسر، و لم تجر مجرى النّوادر. ومتى لم يخرج السّامع من شيء، إلى شيء لم يكن لذلك عنده موقع »[3].

فلا يصنع تلاحم القصيدة موضوعها الواحد، بل ذلك -غالبا- ما يكون من أسباب استهجانها، لأنّها على وتيرة واحدة، ونفس واحد، وكذلك لا يُعقل أن تكون كلّ القصائد على شاكلة واحدة.

فقصيدة الحكمة مثلا، كلّ بيت فيها مستقلّ بذاته، لكنّ توزّع هذه الأبيات على قصائد، وتموقعها الموقع المناسب، وارتباطها بغيرها، يحيل القصيدة كلاّ موحّدا، ملتحم الأجزاء، سلس النظام[4].

---

[1] الجاحظ: رسائل الجاحظ، ج3، ص 153.

[2]- ابن رشيق: العمدة في صناعة الشعر ونقده، ج1، ص372.

[3] الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص 206.

[4] ينظر: لخضر جمعي: إتلاف اللفظ والمعنى عند العرب، ص ص 66- 77.

وهذا لا شكّ، ما يفسّر لنا التحام القصيدة العربية القديمة، على الرّغم من نهج بنائها، وقيامها على وحدة البيت.

ويقول عن حسن الخروج والتّنقل بين أغراض أو مواضيع الكتاب، في موضع آخر، بشأن الخروج: « وجه التّدبير في الكتاب إذا طال أن يداوي مؤلّفه نشاط القارئ له، ويسوقه إلى حظّه بالاحتيال له. فمن ذلك أن يخرجه من شيء إلى شيء، ومن باب إلى باب، بعد أن لا يخرجه من ذلك الفنّ، ومن جمهور ذلك العلم »[1]. فالطّول يورّث الملل، ولا بدّ للمؤلّف أن يجد شيئا يدفع به ذلك عن القارئ. وكانت هذه الطّريقة معتمدة في كتابة "الجاحظ"، فكتاب "البيان والتّبيين" تنوّعت فيه الموضوعات تنوّعا جليّا.

و"كتاب الحيوان"، على الرّغم من عنوانه الذي يجعل القارئ يتوهّم أنّه مخصّص للأمور المتعلّقة بالحيوان، فإنّنا نجده يتطرّق إلى كثير من مواضيع البيان. وكذا رسائله المتنوّعة التي نجد فيها شبيه هذا القول. يقول في فصل التّربيع والتّدوير: « جعلت فداك، إنّما أخرجك من شيء إلى شيء وأورد عليك الباب بعد الباب لأنّ شأن النّاس ملالة الكثير، واستثقال الطّويل، وإن كثرت محاسنه وجمّت فوائده، وإنّما أردت أن يكون استطرافك للآتي قبل أن ينقضي استطرافك للماضي، ولأنّك متى كنت للشّيء متوقّعا، وله منتظرا كان أحظى لما يرد عليك، وأشهى لما يهدى إليك، وكلّ منتظر معظّم وكلّ مأمول مكرّم »[2].

فيبدو "الجاحظ" هنا، واعيا تمام الوعي بالطّريقة التي ينتهجها في الكتابة، فيذكر المبّررات والدّواعي، التي تجعله يكرّر القول مثلا، أو يؤخّر بابا على باب، أو يخرج من شيء–بعدما يكون قد بدأ الحديث فيه و لم ينهه– إلى شيء آخر. كلّ هذه الأمور، هي حسب أقواله مدروسة، وورودها على هذه الصّفة ليس من قبيل الصّدفة أو الفوضى.

ولعلّ تمسّكه بالخروج من شيء إلى آخر، هو ما جعله يستنكر إقبال النّحويّين على الشّعر المعرب، وروّاة الأشعار على الغريب والصّعب من الشّعر.« و لم أر غاية النّحويّين إلاّ كلّ شعر فيه إعراب. و لم أر غاية روّاة الأشعار إلاّ كلّ شعر فيه غريب أو معنى صعب يحتاج إلى الاستخراج. و لم أر غاية روّاة الأخبار إلاّ كلّ شعر فيه الشّاهد والمثل. ورأيت عامّتهم –فقد طالت مشاهدتي لهم– لايقفون إلاّ على الألفاظ المتخيّرة، والمعاني المنتخبة، وعلى الألفاظ العذبة، والمخارج السّهلة... ولولا أن أكون عيّابا ثمّ للعلماء

---

[1] الجاحظ: البيان والتبيين ج3، ص 366.

[2] الجاحظ: رسائل الجاحظ، ج3، ص ص 103– 104.

خاصّة، لصوّرت لك في هذا الكتاب بعض ما سمعت من أبي عبيدة، ومن هو أبعد في وهمك من أبي عبيدة»[1].

فالتّدقيق والحرص على إحراز كلّ ما هو متعلّق باختصاص كلّ واحد من المذكورين في القول من: نحوي وراوية أشعار وأخبار، وعدم الخروج إلى شيء آخر يدفع الملل، ويجلب الإمتاع، جعل "الجاحظ" يحيد عن هذه الطّريقة.

لكن، ما يجب أن نؤكّد عليه في هذا الموضع، حتّى لا نتّهم "الجاحظ" الاتّهامات الخاطئة، أنّه كان يقصد بالخروج من شيء إلى آخر طريقةَ الكتابة، أو آلتها وسياستها كما ورد عنده، لأنّ حكم الاختصاص يفرض الحديث والإحاطة بكلّ ما من شأنه أن يخدم ذلك العلم، فيجعله مستقلاّ عن العلوم الأخرى.

ولهذا، لا نعتقد أن "الجاحظ" قد غاب عنه مثل ذلك الأمر، وهو من استحسن قول "علي بن أبي طالب": «قيمة كلّ امرئ ما يحسن»[2]. بل كان مهتمّا بسياسة الكلام والكتابة، حتّى يحيط المتكلّم/ الكاتب بها، ويرتقي إلى تحقيق مقولة "علي".

هكذا، إذن كان اهتمام "الجاحظ" وعنايته بالكلام عناية شاملة، من اختيار اللّفظ حتّى الصّورة النّهائيّة للكلام/ النّص.

وهذا ما يؤكّده تحرّكه في ضبط خصائص الصّياغة الجميلة، المخرجة للقول وفق معايير البلاغة، الذي يطال اللّفظة في مستواها الإفرادي، مرورا بعلائقها بالمعنى إلى فهم اللّحمة الضّامّة للوحدات في السّياق الواحد، فيما أسماه بالنّظم أو حسن التّأليف والنّسج[3].

وهذا الاهتمام الشّامل والبالغ ليس غريبا، بل كان منطقيّا، إذ إنّ الكتاب أفرده "الجاحظ" لذلك، زاعما أنّه يردّ على فئة الشّعوبية الطّاعنين في بيان العرب، وإذ يرى أنّ الكلام يجب أن يكون مبينا، لا يعتريه ما يخلّ ببيانه، أو يؤثّر سلبا على وضوح الصّورة والمعنى لدى المستمع، وجد نفسه مجبرا على تعليم المتكلّم أسباب ذلك.

ويجدر بنا أن نذكر بأنّ كلّ هذه المقاييس والشّروط، كانت تسير وفق منهج معيّن، ومدى نجاعتها، كانت مرتبطة بمدى مناسبتها للسّياق أو المقام، على غرار مقولة العرب، " لكلّ مقام مقال".

---

[1] الجاحظ: البيان والتبيين، ج4، ص 24.

[2] المصدر نفسه، ج1، ص 83.

[3] الأخضر جمعي: ائتلاف اللفظ والمعنى في النقد العربي القديم، ص 46.

5- مــقتــضيات المــقــام:

ذكرنا فيما سبق، أنّ عناصر الفعل التّكلّمي، ومقتضيات المقام، تجمع بين قضايا المستمع لفهم الخطاب، وقضايا المتكلّم لتبليغه. وأن طريقة الكلام/ الخطاب/ النّص وأسلوبه ومستواه، يفرضه المقام/السِّياق والحال، فلابدّ أن تكون المطابقة بين ما يقال / يكتب، وبين المقام/ السّياق الذي استدعى ذلك. وهذا الأمر ليس جديدا، فإنّنا نجده عمود تعريف البلاغيّين للبلاغة، بأنّها "مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته".

و لم يخف هذا عن "الجاحظ"، ولئن لم نجده يتحدّث عن المقام منعزلا، فهو يورده في سياق الحديث عن جودة الكلام، المتكلّم، والمستمع، نظرا للعلاقة الطّبيعية والشّديدة بين هذه العناصر، لأنّه لا يوجد كلام إلاّ وله صاحب ومتلقٍّ، ومقام استدعاه. وعلى المتكلّم مراعاة ذلك. وقد قالوا: « الصّبي عن الصّبي أفهم، وبه أشكل، وكذلك الغافل والغافل، والأحمق والأحمق، والغبي والغبي والمرأة والمرأة. ألا ترى أنّ أبلغ النّاس لسانا وأجودهم بيانا وأدقّهم فطنة، وأبعدهم رويّة، لو ناطق طــفلا أو ناغى صبيّا لتوخّى حكاية مقادير عقول الصّبيان، والشّبه لمخارج كلامهم، وكان لا يجد بدّا من أن ينصرف عن كلّ ما فضّله الله به بالمعرفة الشّريفة والألفاظ الكريمة، وكذلك تكون المشاكلة بين المتّفقين في الصّناعات »[1].

إذا أراد المتكلّم أن يحقّق مأربه، ويستولي على قلب مستمعه، كان من الواجب عليه أن يقدّر حاله، والمقام الذي يجمعهما، ويستغلّه أحسن استغلال.

فمخاطبة النّاس يجب أن تكون بحسب عقولهم، وهذا البليغ المبين الذي لا يجاريه أحد، علم أنّ بلاغته وبيانه لن يجدياه نفعا مع صبي، ورأى أنّ الإبانة في ذلك المقام، هي محادثته بما يعقل، وحسب الطّريقة التي يتكلّم بها، ممّا يبرز أنّ البيان لا يحدث ولا يتحقق، إلاّ بين المتشاكلين، وهذا ما ختم به "الجاحظ" قوله، فأصحاب الصّناعة الواحدة، يفهمون عن بعضهم البعض، ومن هنا، كان القول سليل العمل. يقول الجاحظ: « وأرى أن ألفظ بألفاظ المتكلّمين ما دمت خائضا في صياغة الكلام، مع خوّاص أهل الكلام، فإنّ ذلك أفهم لهم عنّي، وأخفّ لمؤونتهم عليّ، وبكلّ صناعة ألفاظ قد حصلت لأهلها بعد امتحان سواها، فلم تلزق بصناعتهم إلاّ بعد أن كانت مشاكلا بينها وبين تلك الصّناعات »[2].

---

[1] الجاحظ: رسائل الجاحظ: ج3، ص 37.

[2] الجاحظ: كتاب الحيوان، ج3، ص ص 368- 369.

الإحاطة بالألفاظ كثيرة الدّوران في صناعة ما، هي ما يوجب لصاحبها الإبانة، ومخالفة ذلك، تجلب له الغموض والقبح والمذمّة. وهذا جار في الحياة اليومية. فالطّبيب عن الطّبيب أفهم، وكثيرا ما نجد صعوبة في الفهم عنه لاستعماله الألفاظ الطبيّة. فحتّ وإن حدث الفهم والإفهام، تكون هذه الصّعوبة العائق في الإبانة. و"الجاحظ" ينصح باللّفظ القريب للمعنى، ويرى التّروّي إبعادا للكلام عن دائرة البيان.

ونحن نرى أنّ هذه القضيّة، تكرّر ذكرها في كتبه المختلفة، فقد ذكرها في " الحيوان" و"الرسائل": «وبعد، فكلّ شيء وطبقه، وشِكله، ولفقُه حتّى تخرج الأمور موزونة معدلّة، ومتساوية مخلّصة »[1]. لينتهي الحديث به عن حيثيات المقام وأهميتها في "البيان والتّبيين"، وهذا يدلّ على أهمية هذا المقياس، ودوره البارز في البيان.

ومن متطلّبات المقام أيضا، أن يكون الكلام بقدر الحاجة، فلا يطيل المتكلّم أين يجب الإيجاز، والعكس، ولا يكون كلامه مع الحكيم، ككلامه مع السّوقة فالكلام القليل الكافي، المصيب للغاية، خير من الكلام الكثير غير الشّافي، الذي يعود على صاحبه بالمذمّة والإهانة، فعن هذا يقول "الجاحظ": « وأمّا المذموم من المقال فما دعا إلى الملال وجاوز المقدار، واشتمل على الإكثار وخرج من مجرى العادة »[2].

فذمّ هذا الكلام يعني أنّه خارج عن دائرة البلاغة والبيان. وهذا ما يدعو إليه "بول غرايس" (P. Greice) فيما أسماه: مبدأ التّعاون: « ليكن إسهامك في الحوار بالقدر الذي يتطلّبه سياق الحوار، وما يتوافق مع الغرض المتعارف عليه، أو الاتجاه الذي يجري فيه ذلك الحوار »[3].

إنّ الفاضل من الكلام، يجعل المستمع يملّ، وهذا ما لا يحقّق التّفاعل بنيه وبين المتكلّم. والإيجاز- بما هو أحد تعاريف البلاغة- صفة واجبة في الكلام حسب المقام، « وليس يعني به قلّة عدد الحروف واللّفظ، وقد يكون الباب من الكلام من أتى عليه فيما يسع بطن طومار، فقد أوجز، وكذلك الإطالة، وإنّما ينبغي له أن يحذف بقدر ما لا يكون سببا لإغلاقه، ولا يردّد وهو يكتفي في الإفهام بشطره، فما فضل عن المقدار هو الخطل »[4].

---

[1] الجاحظ: رسائل الجاحظ، ج3، ص 145.

[2] المصدر نفسه، ج4، (فصل البلاغة والإيجاز)، ص 152.

[3] عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، ص 96.

[4] الجاحظ: كتاب الحيوان، ج1، ص 91.

البيان–إذن– هو الإيجاز المصيب في المقام المناسب، وهذا ما كان العرب يمدحونه ويحبّذونه –بما فيهم "الجاحظ"–، لشغفهم وكلفهم وشدّة حبّهم للفهم والإفهام[1].

وليس أدلّ على ذلك من قول "عقيل بن علّفة "، عندما سئل عن عدم إطالته الهجاء، فقال: «يكفيك من القلادة ما أحاط بالعنق »[2].

فهذا القول، قليل الألفاظ، كثيف المعنى، يعطينا صورة دقيقة عن تصوّرهم للكلام، وما يجب أن يكون عليه، في مقام معيّن، حتّى يُقبل المستمع عليه، ولا يُدبر عنه، ويحصل الفهم والإفهام والتّواصل.

يرتقي المقام إذن إلى مرتبة المحرّك والمنظِّم للعملية الكلاميّة، فاختيار الألفاظ للمعاني غير كاف لوحده. لذا نجد "بشرا بن المعتمر" يقول في صحيفته : « ينبغي للمتكلّم أن يعرف أقدار المعاني، ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين وبين أقدار الحالات، فيجعل لكلّ طبقة من ذلك كلاما، ولكلّ حالة من ذلك مقاما، حتّى يقسّم أقدار الكلام على أقدار المعاني، ويقسّم أقدار المعاني على أقدار المقامات، وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات »[3].

لا يتحقّق "البيان والتّبيين" إلاّ إذا اجتمعت هذه الشّروط والمقاييس. أضف إلى ذلك المقاييس المتعلّقة بالمتكلّم والمستمع والكلام، واجتماع هذه العناصر أمر ضروري للصّلة الواضحة بينها، وتعلّق بعضها ببعض، فلو رجعنا مثلا إلى الصّفحات التي تناولت المتكلّم أو المستمع أو شروط الكلام، فإنّنا نجدها لا تخلو من الإشارة إلى المقام.

ويتحدّث "الجاحظ" عن الخطبة، فلا يراها مكتملة إلاّ إذا تحقّق فيها ما يلي: « ومتى شاكل– أبقاك الله– ذلك اللّفظ معناه، وأعرب عن فحواه، وكان لتلك الحال وفقا، ولذلك القدر لفقا، وخرج من سماجة الاستكراه، وسلم من فساد التّكلّف، كان قمينا بحسن الموقع، وبانتفاع المستمع، وأجدر أن يمنع جانبه من تناول الطّاعنين، ويحمي عرضه من اعتراض الغائبين، وألاّ تزال القلوب به معمورة، والصّدور مأهولة. ومتى كان اللّفظ أيضا كريما في نفسه، متخيّرا في جنسه، وكان سليما من الفضول، بريئا من التّعقيد، حُبِّب إلى النّفوس، واتّصل بالأذهان، والتحم بالعقول، وهشّت إليه الأسماع، وارتاحت له القلوب، وخفّ على ألسنة

---

[1] ينظر: الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص ص 155، 156.

[2] المصدر نفسه، ج1، ص 207.

[3] المصدر نفسه: ج1، ص ص 138، 139.

الرّواة، وشاع في الآفاق ذكره، وعَظُم في النّاس خَطَره، وصار ذلك مادّة للعالم الرّئيس، ورياضة للمتكلّم الرّيّض »[1].

يجد الكلام/ النّص له مكانة، في قلب متلقّيه، إذا توخّى أسباب ذلك من وضوح اللّفظ، وبعده عن التّكلّف والاستكراه، وملاءمته للمعنى، بأن يتمكّن المتكلّم/ الكاتب من نقل معانيه، فترتسم في ذهن المستمع/القارئ كأنّها صورة فوتوغرافية.

لكنّ هذا، غير كاف لتحقيق غاية الكلام/النّص. فتوفّر الشّروط سابقة الذّكر بعيدا عن ظروف أو مقام يجمعها يحول دون وصول المتكلّم إلى المتلقي.

يظهر في آخر المطاف، أنّ "الجاحظ" عمل جاهدا، على استجلاء كلّ ما من شأنه أن يخدم "البيان"، ويعطي للنّص اكتماله واكتفاءه بذاته، ويبلّغه غايته ومنفعته التي يسعى إليها. وهو وإن لم يذكر هذه المعايير والمقاييس مفصّلة، أو يميّزها عمّا يلتبس بها، ذكرها متفرّقة، فجاءت مبثوثة في تضاعيف كتابه، إلاّ أنّها – كما أظنّ– لا مست كثيرا من المعايير والمقاييس، التي أضحت زوايا النّظر في "نظرية النّص"، للتّمييز بين ما هو "نص" وما هو "لا نص"، دون أن يذكر هذا المصطلح في كتابه، فكان بديله في ذلك، الكلام المبين والكلام غير المبين.

لكن إيراده لحادثة في الكتاب، خلخلت في رأيي، الموازين، حيث قال:« ولما بعث يوسف بن عمر برأس زيد ونصر بن خزيمة، مع شبة بن عقال وكلّف آل أبي طالب أن يبرؤوا من زيد ويقوم خطباؤهم بذلك، فأوّل من قام عبد الله بن الحسن، فأوجز في كلامه ثم جلس، ثم قام عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر، فأطنب في كلامه، وكان شاعرا بيّنا وخطيبا لسنا، فانصرف الناس، وهم يقولون: " ابن الطّيّار أخطب الناس. فقيل لعبد الله بن الحسن في ذلك، فقال: " لو شئت أن أقول لقلت، ولكن لم يكن مقام سرور، فأعجب الناس ذلك منه»[2].

فلا بد أن هناك أمورا أخرى، ومقاييس غير هذه المقاييس الذي ذكرت، تجعل الكلام مبنيا، وإلا فما سبب استجادة هؤلاء القوم للكلام الموجز والمطنب في مقام واحد؟.

---

[1] الجاحظ: البيان والتبيين، ج2، ص ص 7، 8.

[2] المصدر نفسه، ج1، ص ص 311،312.

هل ذلك راجع إلى سر من أسرار العرب ولغتهم؟ خاصة إذا عدنا إلى رأي "الجاحظ" في بداهتهم في الخطابة « وكل شيء للعرب فإنما هو بديهة وارتجال، وكأنه إلهام، وليست هناك معاناة ولا مكابدة، ولا إجالة فكر ولا استعانة... وكلّ واحد في نفسه أنطق، ومكانه من البيان أرفع »[1].

فمقاييس البيان عندهم ليست محلّ تدارس أو تعلّم علم الغير، وإنّما هي سجية فيهم. ولَمَّا كانت كذلك، صعب رصد كل ما يجول بالنّفس الإنسانية؟.

ما يميِّز حديث "الجاحظ" عن تلك الشّروط، أو أقواله المتضمنة لها، هو ورودها جملة في كثير من الأحيان في قول واحد، فيجمع بين المتكلِّم والسّامع والكلام والمقام، وكلّ ذلك كان في ضوء المذهب الاعتزالي، لاسيما أصل "المنزلة بين المنزلتين". كما اضطربت مفاهيم الفصاحة والبلاغة والبيان في الكتاب مدوّنة البحث، واضطرب معها مفهوم النّص، وتداخل مع مصطلحات، مثل: الخطاب، الكتابة، ممّا أدّى في بعض الأحيان إلى استغلاق الفهم.

ورغم ذلك، فقد أضاف "الجاحظ" بعض التِّقنيات، لتحسين الفهم، مثل: الخروج والتّكرير، وقد كان هذا منهجه في الكتاب، فيذكر شيئا ثم ينتقل إلى آخر، ليعود في نهاية المطاف إلى ما بدأ به.

وفي النِّهاية ، نجد أنّ "الجاحظ" في حديثه عن البيان والتَّبيين، يجعلنا نتخيّل أن ذلك، إنّما هو بشأن النّص، فالمسمّى حاضر والاسم غائب، فأضحى النّص بموجب ذلك حاضرا غائبا في آنٍ.

---

[1] الجاحظ: البيان والتّبيين، ج3، ص 28.

خـــــاتمة :

يستحـــقّ كتاب "البيان والتّبيين" في الحقيقة، العودة إليه مـــرارا وتكرارا، للوقوف على أدقّ معانيه، وكشف خباياه وأغواره. فقد ثبت لي من خلال قراءتي هاته، أنّه، -فعلا- نصّ قرائي متجدّد، تُبعث معانيه مع كلّ قراءة.

وقد أفرزت هذه الدّراسة، الطّامحة إلى بيان ملامح نظرية النّص عند "الجاحظ" من خلال "البيان والتّبيين"، النّتائج التّالية:

- رغم شيوع النّص- ليس فقط في المؤسّسات التّـــربوية- إلاّ أنّ معناه لم يعد غامضا فحسب، بل أصبح إشكالية، تستدعي تظافر جهود عدّة، للإمساك بما يتقوّم به، والإحاطة بكلّ ظروفه.

- أخرج "علم النّص" النّص من سجنه، الذي طوّقه، وحبسه داخل سياقه اللّغوي، فكان المعنى خاويا، لا يكاد المتلقّي يقف على شيء منه، وبذلك رجعت الدّراسة النّصـــية إلى عهدها الأوّل، حيث كان الوقوف على خارج النّص يأخذ غالب الدّرس.

لكن لا نتصوّر، أنّ هذه العودة، كانت بتلك الطّريقة، بل أصبح تناول النّص، مقسّما إلى حدّ ما بين كلّ عناصره.

- أرادت النّظرة الغربية، أن تضبط النّص، ففرضت بعض الشّروط والمقاييس، متى توفّرت في عيّنة لـــسانية ما، أُطلق عليها مصطلح النّص ، هي معايير النّصية، وكان الاختلاف بارزا، في تناول النّص من حيث هذا الجانب، كما برز-هنا- الاهتمام بالمتلقّي، وأُسند إليه دور فاعل، أين أصبح يساهم في إنتاج نص، أو إبداع آخر، بعدما كان من قبل مستهلكا بامتياز.

- لم تخف هذه الزّوايا، على النّقّاد العرب القدامى-لاسيما "الجاحظ"-وإن لم يكن تناولهم لها على الطّريقة الغربية، فقد أضاءوا كثيرا منها على طريقتهم.

- يظهر "الجاحظ" على مدار كتابه "البيان والتّبيين"، مهتمّا بالمتلقّي/ المستمع، بل أصبح هذا من انشغاله، فلا يفتأ يذكّر بعبارته : لأنّ مدار الأمر، والغاية التي يسعى إليها القائل والسّامع، الفهم والإفهام.

- وضع "الجاحظ" شروطا ومقاييس، جعلها الدّليل على حسن بيان من التزم بها، تقترب في جوانب كثيرة من معايير النّصية: القابلية، المقبولية والمقامية...من خلال الاهتمام البارز بالمتلقّي (انسجام الكلام والتحامه، والمقام...)

- ما يميّز حديث "الجاحظ" عن تلك الشّروط، أو أقواله المتضمّنة لها، هو ورودها جملة في كثير من الأحيان في قول واحد؛ فيجمع بين المتكلّم والسّامع والكلام والمقام.

- اضطربت مفاهيم الفصاحة والبلاغة والبيان في الكتاب مدوّنة البحث، كما اضطرب مفهوم النّص، وتداخل مع مصطلحات، مثل: الخطاب، الكتابة، ممّا أدّى في بعض الأحيان إلى استغلاق الفهم.

- يحيلنا حديث "الجاحظ" عن البيان والتّبيين، في كثيرٍ من الأحيان على النّص، وكأنّ المسمّى حاضر والاسم غائب، فأضحى النّص بموجب ذلك، حاضرا غائبا في آن.

- أضاف "الجاحظ" بعض التّقنيّات، لتحسين الفهم أو تحقيق النّصية لم توردها "نظرية النّص" المعاصرة مثل: الخروج والتّكرير، وقد كان هذا منهجه في الكتاب، حيث يذكر شيئا ثمّ ينتقل إلى آخر، ليعود في نهاية المطاف إلى ما بدأ به.

- غير أنّ هذا لا يعطينا شرعية الحكم على ما جاء به "الجاحظ"، أنّه فعلا نظرية للنّص، فقد غيّب جوانب هي من صميم نظرية النّص المعاصرة. فالنّصوصية أو التّناص مثلا، لا نجده قد تحدّث عنه أو أشار إليه، بل بالعكس من ذلك، نجده ينفيه، ويجعل كلام العرب بديهة وارتجالا.

لكن، نستطيع القول: إنّ خـــير ما يدلّ على أنّ بعض مـــلامح النّصية، مبثوثة في تضاعيف كتاب "البيان والتّبيين" لاسيما الانسجام والاتّساق، الحاصلان بتظافر كلّ أجزاء النّص، من بدايته إلى نقطة نهايته، هو أسلوب الكتاب ومنهجه، فلا يتّضح رأي من آراء "الجاحظ"، حتّى يفرغ القارئ من الكتاب كـــلّه، دون إنكار صعوبة حصول ذلك.

غير أنّ هذه النّتائج، تبقى مـــحتشمة احتشام الدّراسة، فهي لا تفي حقّ الكتاب مدوّنة البحث"البيان والتّبيين"، لأنّ منهجه في الكتابة في الحقيقة يفرض مناهج في التّلقي، فما إن يُخيَّل إلى المتلقّي أنّه أمسك بما يحاول البحث فيه، حتّى تتلاشى الرّؤية، وتتناثر الأفكار ليرجع بذلك إلى نقطة البداية، وإن واصل بحثه، وجد أفكاره قد ابتعدت عن موضوع بحثه الرّئيسي.

وإذ أذكر هذا، فلا يعني أنّي أبرّر بعض المزالق أو النّقائص الواردة في البحث، بقدر تنوّع المادّة وزخم الأفكار التي تثير القارئ/ المتلقّي للبحث فيها.

فقـــد انطلق البحث آملا في الوقوف على ملامح "نظرية النّص" في الكتاب، فإذا به يصطدم- لاسيما في عنصر المستمع/ المتلقّي وإصرار "الجاحظ" على تحبيب القراءة إلى النّفوس- بإرهاص "الجاحظ" أو سبقه للعناية بهذا الطّرف الأصيل في العملية التّواصلية، أو في التّلقي.

فالباب مفتوح، لمن أراد أن يستجلي ما يخبّئه الكتاب بين طيّاته، فيما يخصّ هذا الشّأن، لاسيما أنّه أصبح اليوم نظرية قائمة بذاتها (نظرية التّلقي)، فرضت نفسها واستطاعت أن تتّخذ لها مكانا في صرح ما بعد الحداثة.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية ورش.

أوّلا: المصادر:

1- ابن الأثير، ضياء الدين: المثل السّائر في أدب الكاتب والشاعر، قدمه وحققه وعلق عليه: أحمد الحوثي وبدوي طبانة، دط، مكتبة نهضة مصر ومطبعتها، دت.

2- الباقلاّني، القاضي أبو بكر، إعجاز القرآن بهامش الإتقان في علوم القرآن للسّيوطي، ط3، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة-مصر، 1370هـ-1952م.

3- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: - البيان والتّبيين، تح: عبد السّلام محمّد هارون، ط2، دار الجيل، بيروت- لبنان، ج1، ج2، ج3، ج4.

4 - رسائل الجاحظ، تح: عبد السّلام محمّد هارون، ط1، مكتبة الجاحظ أبي عثمان عمرو بن بحر، مكتبة الخانجي للطّبع والنّشر والتّوزيع، 1399هـ-1979م، ج3، ج4.

5 - كتاب الحيوان، تح: عبد السّلام محمّد هارون، ط2، دار الجيل، بيروت-لبنان، 1374هـ-1955م، 1412هـ-1992م، ج1، ج3.

6- الجرجاني، عبد القاهر: دلائل الإعجاز في علم المعاني، تح: عبد الحميد هنداوي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1422هـ-2001م.

7- ابن رشيق القيرواني، أبو علي الحسن: العمدة في صناعة الشعر ونقده، تح: النّبوي عبد الواحد شعلان،ط1، مكتبة الخانجي، القاهرة-مصر، 1420هـ-2000م، ج1.

8- السّكّاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر بن علي: مفتاح العلوم، د ط، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، دت.

9- الشّهرستاني، عبد الكريم: نهاية الأقدام في علم الكلام، حرّره وصحّحه: الفرد جيوم، دط، مكتبة الثّقافة الدّينية، بور سعيد-مصر، دت.

10- ابن طباطبا، محمد بن أحمد العلوي: عيار الشّعر، تح: محمد زغلول سلام، ط3، منشأة المعارف، الإسكندرية-مصر، دت.

11- القرطاجني أبو الحسن حازم: منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تح: محمد الحبيب بن الخوجة، ط2، دار الغرب الإسلامي، بيروت- لبنان، 1981م.

12- مجدي وهبة: معجم مصطلحات الأدب، دط، مكتبة لبنان، 1994م.

13- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي: لسان العرب المحيط، ط1، دار صادر، بيروت-لبنان، 1374هـ-1955م، المجلّد5،7،13.

14- Dictionnaire encyclopédique Larousse : Librairie Larousse, 17 rue du Montpamasse et 114 Boulevard Raspail Paris.

ثانيا: المراجع:

1 - إبراهيم خليل : في اللّسانيات ونحو النّص، ط1، دار المسيرة للنّشر والتّوزيع والطّباعة، عمّان- الأردن، 1427هـــ-2007م.

2- إحسان عباس: تاريخ النقد الأدبي عند العرب، نقد الشعر من القرن الثّاني حتّى القرن الثّامن الهجري، ط2، دار الشّروق للنّشر والتّوزيع، عمان-الأردن،1993م.

3- أحمد مداس: لسانيات النّص، نحو منهج لتحليل الخطاب الشّعري، ط1، جدارا للكتاب العالمي، عمان-الأردن، عالم الكتب الحديث للنّشر، أربد- الأردن، 2007م.

4- الأخضر جمعي: نظرية الشعر عند الفلاسفة الإسلاميين،، دط، ديوان المطبوعات الجامعية، ابن عكنون- الجزائر، 01- 1999م.

5- إدريس بلمليح: الرؤية البيانية عند الجاحظ، ط1، دار الثقافة فكتور هيغو، الدار البيضاء- المغرب، 1404هـــ- 1984م.

6- الأزهر الزناد: نسيج النص، بحث في ما يكون به الملفوظ نصا، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت- لبنان، 1993م.

7- بيير جيرو: الأسلوب والأسلوبية، تر: منذر عياشي، دط، مركز الإنماء القومي، لبنان، دت.

8- جوليا كريستيفا: علم النّص، تر: فريد الزّاهي، ط1، دار توبقال للنّشر، الدّار البيضاء- المغرب، 1991م.

9- جيليان براون وجورج يول: تحليل الخطاب، تر: محمد لطفي الزليطي ومنير التريكي، دط، النّشر العلمي والمطابع، جامعة الملك سعود، المملكةالعربيةالسعودية، 1418هـــ-1997م.

10- حسين خمري: نظرية النّص، من بنية المعنى إلى سيميائية الدّال، ط1، الدّار العربية للعلوم ناشرون، بيروت- لبنان، منشورات الاختلاف- الجزائر، 1428هـ - 2007م.

11- حمّادي صمّود: التّفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوّره إلى القرن السّادس الهجري (مشروع قراءة)، منشورات الجامعة التونسية، 1981م، مجلد ع21.

12- رولان بارط: درس السيميولوجيا ، تر: عبد السّلام بنعبد العالي، تقديم: عبد الفتاح كليطو، ط2، دار توبقال للنّشر، بلغدير- الدار البيضاء- المغرب، 1986م، ط3، 1993م.

13- سعيد حسن البحيري: علم لغة النّص، المفاهيم والاتجاهات، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان- مصر، 1997م.

14- سعيد يقطين: انفتاح النّص (النّص- السياق)، د ط، المركز الثّقافي العربي، بيروت- لبنان، 1989م.

15- صبري خدمتلي: العقيدة والفرق الإسلامية ط10، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر 1994م.

16- صلاح فضل: بلاغة الخطاب وعلم النّص، دط، عالم المعرفة، الكويت، 1413هـ-1992م.

17- طاهر سليمان حمّودة: دراسة المعنى عند الأصوليّين، دط، الدّار الجامعية للطّباعة والنّشر والتّوزيع، الإسكندرية- مصر، د ت.

18- عبد السّلام المسدي: قراءات مع الشّابي والمتنبي والجاحظ وابن خلدون، دط، نشر الشّركة التّونسية للتّوزيع، دت.

19- عبد القادر شرشار: تحليل الخطاب الأدبي وقضايا النّص، دط ، منشورات مختبر الخطاب الأدبي في الجزائر، د ت.

20- عبد الملك مرتاض: نظرية النص الأدبي، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2007م.

21- عبد الهادي بن ظافر الشّهري: استراتيجيات الخطاب، مقاربة لغوية تداولية، ط1، دار الكتب الجديدة المتحدة،2004م.

22- فان ديك: النّص والسّياق، استقصاء البحث في الخطاب الدّلالي والتّداولي، تر: عبد القادر قنيني، دط، إفريقيا الشرق، بيروت- لبنان، 2000م.

23- فوزي السيد عبد ربه: المقاييس الباغية عند الجاحظ في البيان والتبيين، دط، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 2005م.

24- فيصل بدير عون: علم الكلام ومدارسه، دط، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة- مصر، د ت.

25- محمّد الخطابي: لسانيات النّص، مدخل إلى انسجام الخطاب، ط2، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء- المغرب، بيروت- لبنان، 2006 م.

26- محمّد الصغير بناني: النظريات اللسانية والبلاغية والأدبية عند الجاحظ من خلال البيان والتبيين، دط، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، 1994م.

27- محمّد طه الحاجري: مجموع رسائل الجاحظ، دط، دار النهضة العربية، بيروت- لبنان، 1983م.

28- محمّد عابد الجابري: بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثّقافة العربية، ط6، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، تشرين الأوّل-أكتوبر، 2000م.

29- محمّد مفتاح:- تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص)، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، بيروت، لبنان، 2005م.

30 - النص من القراءة إلى التنظير، ط1، شركة النشر والتوزيع- المدارس- الدار البيضاء – المغرب، 1421هـ- 2000م.

31- محمّد النّويري: علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب، ط1، دار محمد على الحامي للنشر والتّوزيع، صفاقس- تونس، جانفي 2001، مج7.

32- مصطفى السعدني: المدخل اللغوي في نقد الشعر، قراءة بنيوية، دط، منشأة المعارف، الإسكندرية- مصر، دت.

33- نصر حامد أبو زيد: مفهوم النّص، دراسة في علوم القرآن، ط5، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء – المغرب، بيروت – لبنان، 2000م.

ثالثا: الرّسائل الجامعيّة:

1- الأخضر جمعي: ائتلاف اللّفظ والمعنى في لنّقد العربي القديم، بيئات النّقّاد والمتكلمين والفلاسفة، رسالة لنيل شهادة دكتوراه دولة، جامعة الجزائر، 1987-1988م.

رابعا: المجلاّت:

1- عالم الفكر، مج32، ع2، المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب، الكويت، أكتوبر- ديسمبر2003م.

2- اللّغة والأدب، مجلة أكاديمية علمية، معهد اللّغة العربية وآدابها، جامعةالجزائر، دار الحكمة، شعبان1418هـ-1997م.

مواقع الأنترنت:

صالح الكرباسي: علم الكلام، http: www. Islam 4u.com/ al mojib-show. Php

الخميس 21 جمادى الأولى 1431هـ - 6 مايو 2010م

فهرس المحتويات.

بعد وقوف الدراسات اللـــسانية والنحوية طويلا عند مستوى الجملة –كأقصى ما توصلت إليه– ظهرت الحاجة إلى توسيع عينة الدراسة، فاهتم الباحثون في هذا المجال بالنص، سواء أكان مكتوبا أم شفويا، وظهر نتيجة ذلك علم اتخذ من النـــص موضوعا له هو "علم النـــص"، ودرس حـــدوده وشروط إنتاجه، كما عني كذلك بمستوييه الدلالي والتداولي، طامحا في ذلك إلى استجلاء شـــروط النصية، للوصول إلى نظرة شاملة للنّص.

وقد حاول البحث تسخير جهده لاكتشاف هذه الظاهرة(النّص)، لكن ليس في طبعتها الحديثة والمعاصرة، بل في مدوّنة قديمة لأحد أعمدة الأدب والنقد العربيين، ألا وهي كتاب "البيان والتّبيين" لصاحبه "أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ".

Les études linguistiques et grammaticales ont été limitées au niveau de la phrase , comme unité maximale. Par conséquent, la nécessité d'élargir le champ d'étude devient inéluctable.

Les chercheurs travaillent sur le texte, soit la phase orale ou écrite. En effet, le texte est l'objet d'étude des conditions de production textuelle ainsi que les deux niveau sémantique et pragmatique, afin d'avoir une vision globale du texte.

La recherche a essayé de consacrer ses efforts à découvrir ce phénomène (le texte).il ne s'agit pas de la conception moderne et contemporaine du texte mais plutôt c'est dans le travail sur un ancien manuscrit. Nous citons le chef d œuvre de Abû Uthman Ibn Bahr Aljahid intitulé « Bayan Wa Tabïn ». Aljahid est le précurseur de la critique et la littérature arabe.

